

جوليا آناس:

فلسفۂ كهن

فلسفۂ كهن

(يك مقدمه بسيار كوتاه)

فلسفه کهن: یک مقدمه بسیار کوتاه

«این کتاب که بوسیله یکی از مشهورترین محققین این رشته نوشته شده، مقدمه بسیار تازه و اصیلی را برای شناخت فلسفه کهن در اختیار ما می‌گذارد ... خانم آناس شش زمینه را انتخاب کرده و بسط داده است تا خوانندگان امروزی را به فلسفه کهن علاقه‌مند ساخته و آنها را به چالش فرا خواند ... نگارش کتاب بسیار زنده و ساده است، و خانم آناس سئوالات بسیار مهم و تأثیرگذاری را درباره تفکر کهن و درک امروز از امور کهن مطرح کرده است.»

کریستوفر گیل، دانشگاه اکستر

«نمره A+ برای خانم آناس بخاطر کتاب فلسفه کهن. شاید این نخستین کتابی باشد که هر دانشجویی با مطالعه‌اش تصمیم بگیرد رشته فلسفه را دنبال کند. آناس موفق شد روش تحقیقات را به شکل تازه‌ای در آورد و آن را با سبک منحصر به فرد خودش ادغام نماید و همین امر او را قادر ساخت تا اطلاعات بسیاری را درباره یونان کهن جمع‌آوری و به بهترین شکل خلاصه‌سازی کند و فضای بیشتری را برای ایجاد نگرش‌های جدید و جذاب درباره چگونگی ارتباط افکار گذشته با آنچه که ما امروزه می‌خوانیم و چگونگی برداشتمان بوجود آورد.»

روزالیند هرست هاوس، دانشگاه اپن

پیشگفتار

وسوسه نوشتن یک مقدمه کوتاه برای فلسفه کهن مدتها در من بود. من دوست دارم در اینجا از خانم شلی کاکس بخاطر تشویق‌ها و نظراتش تشکر کنم، همچنین باید از آقای کریستوفر گیل، خانم لورا اون، آقای دیوید اون و دانشگاه آکسفورد بخاطر انتشار این کتاب قدردانی نمایم. دوست دارم از سندی هولدر برای کمک در جهت تنظیم راهنمای مطالعه و منابع برای استدلالات تشکر کنم. نیازی نیست این را بگویم که همه کوتاه‌ها در جریان نشر این کتاب از خود من سر زده است. دوست دارم این کتاب را تقدیم کنم به دوستم جین همپتون و امیدوارم از آن لذت ببرد.

فهرست

۵ مقدمه
۸ فصل اول: انسانها و حیوانات: درک خویشتن
۲۰ فصل دوم: چرا جمهوری افلاطون را مطالعه می‌کنیم؟
۳۳ فصل سوم: زندگی شاد، کهن و امروزی
۴۷ فصل چهارم: منطق، شناخت و شکاکیت
۶۱ فصل پنجم: منطق و واقعیت
۷۶ فصل ششم: همه چیز از کجا شروع شد؟ (و اصلاً چه چیزی وجود دارد؟)
۷۸ استدلال و درک
۸۰ فلسفه به عنوان یک موضوع
۸۴ تنوع مکاتب
۸۶ آخرین شکاف (وقفه)
۸۷ فلسفه کهن و فلسفه امروزی

یک مقدمه بسیار کوتاه باید اهداف نسبتاً کمی را دنبال کند. به هر حال، چنین مقدمه‌ای باید فرصتی برای خواننده ایجاد کند که طرق مستقیمی برای شناخت موضوع و هدایت به سوی درک نکات مهم در مقابلش قرار گیرد. در این کتاب سعی من بر این بوده که خواننده را تشویق کنم تا از طرق روش‌های مهم‌تر به فلسفه کهن علاقه‌مند گردد و مباحثی را مطرح نموده‌ام که امیدوارم پس از اتمام مطالعه کتاب هم بوسیله خواننده پی‌گیری شوند.

از آنجا که من بر ویژگیهای مهم و باز فلسفه کهن متمرکز بوده‌ام، پس سعی نکردم که یک ثبت رایج تاریخی از سنت فلسفه کهن ارائه دهم. کوتاه بودن این کتاب یک امتیاز منفی محسوب نمی‌شود چون کتاب کوچکی که بتواند به شکل عمیقی به تازه‌واردان به عرصه فلسفه و کسانی که به آن علاقه‌مند هستند کمک کرده و راهنمایی ارائه دهد. فهرستی که برای مطالعه بیشتر ارائه شده به خوانندگان کمک می‌کند تا منابعی را بیابند که برای شروع مناسب محسوب می‌شوند؛ کسانی که تازه با فلسفه آشنا شده‌اند با در دست داشتن این مقدمه کوتاه بسیار بیشتر از گذشته می‌توانند برای پیدا کردن مسیرشان راهنمایی دریافت کنند.

من با موضوع خود خواننده در فصل اول ("انسانها و حیوانات: درک خویشتن") آغاز می‌کنم، فصلی که درباره درک تضاد در استدلالات و احساسات درونی شخص است، موضوعی که قابل درک بوده و خواننده امروزی می‌تواند بدون داشتن شناخت حرفه‌ای از پیش‌زمینه نظریات مربوطه، با آنها ارتباط برقرار کند. من امیدوارم هستم که بتوانم محوریت سنت باستانی بحث فلسفی را در کنار الگوها و کاربردهای عملی آن در زندگی‌های امروزی‌مان نمایان سازم. در بخش دوم ("چرا جمهوری افلاطون را مطالعه می‌کنیم؟") بر خلاف فصل قبل بر فاصله‌ای که بین ما و نویسندگان فلسفه کهن وجود دارد تأکید کرده‌ام. زمان زیادی بین ما و آنها وجود دارد و شواهد کمی از آنها و افکارشان در روزگار ما به چشم می‌خورد. موضوع دیگر در فصل دوم، تأثیری است که عوامل دیگر بر جای می‌گذارند، موضوعی که ما باید توجه خاصی به آن داشته باشیم. متنی مثل جمهوری افلاطون در دوره‌های زمانی مختلف به اشکال مختلفی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. ما هم باید به بدیهی بودن (مستقیم بودن) توجه داشته باشیم و هم به فاصله زمانی. در فصل ۳ و ۴ ("زندگی شاد، در گذشته و در زمان حال." و "استدلال، شناخت و شکاکیت") چگونگی درک و برقراری ارتباط با نظریات متنوع درباره امور اخلاقی و علمی را نشان می‌دهد - اینکه ما چطور می‌توانیم در عین داشتن روحیه احترام با نگرش منتقدانه به دوران کهن نگاه کنیم و در حینی که خطایای فلسفه کهن را تشخیص می‌دهیم نکات آموزنده آنها را هم استخراج نموده و بیاموزیم. در فصل ۵ ("منطق و واقعیت") مابقی رئوس مطالب مهم فلسفه کهن را مورد بررسی قرار می‌دهیم و به طور خاص بر یکی از مباحث

متافیزیکی متمرکز می‌شویم، یعنی این پرسش که آیا در طبیعت اهداف مشخصی وجود دارند یا خیر، و اگر پاسخ مثبت است این اهداف چه هستند. فصل ۶ (همه چیز از کجا شروع شد؟ [و این اهداف اساساً چه هستند؟]) الگوهای اساسی فلسفه کهن را شکل می‌دهند. این پرسش بهتر است در پایان مبحث مطرح شود تا در ابتدای آن چون به این ترتیب خواننده هم به این نتیجه خواهد رسید که توالی فصول کتاب برای درک پاسخ این پرسش ضروری هستند. (اگر هم خواننده‌ای با نظر من موافق نباشد، امیدوارم پس از خواندن تمام کتاب به روحیه‌ای دست یابد که قادر باشد مباحث کتاب را در قالبی که در آن ترتیب داده شده‌اند درک کند.)

به هر حال، اگر این موضوع برایتان تازگی دارد می‌توانید از این کتاب به عنوان راهنمای مناسب برای یافتن منابع اساسی و معرفی خلاصه‌ای از آن‌ها استفاده کنید. هر چند در این کتاب کوچک نمی‌توان به میزان کافی فلسفه‌های کهن را مورد بررسی قرار داد و حتی به شکل مناسبی معرفی کرد، اما از تعداد زیادی از این فلسفه‌ها در متن کتاب صحبت شده است.

فلسفه کهن اساساً در قرن ششم قبل از میلاد و در شهرهای یونان در آسیای صغیر متولد شد. تعداد زیادی از فلاسفه عموماً به عنوان "فلاسفه پیش از سقراط" تقسیم‌بندی شده‌اند؛ فعالیت‌های آنها در قرون ششم و پنجم قبل از میلاد صورت گرفته‌اند. تالس، اناکسیماندر و اناکسیمنس نخستین فیلسوفان حیطه شناخت نظام عالم وجود (کیهان‌شناسی) بودند و نوشته‌های جاه‌طلبانه‌ای درباره جهان به عنوان یک کلیت از خود بر جای گذاشتند. پاتیگوراس سنتی را آغاز کرد که بر اقتدار و اسرارآمیز بودن تأکید داشت. هراکلیتوس نصیحت‌های مبهم را پایه‌گذاری نمود. زنونانوس (Xenophanes) توجه خود را به شناخت و زمینه‌های کسب آن معطوف داشت.

پارمیندز و زنو بخاطر مطرح ساختن مباحثی که نمی‌توان از درگیر شدن در آنها اجتناب کرد معروف شدند هر چند پذیرش نتیجه‌گیری‌های ایشان از آن مباحث هم غیر ممکن به نظر می‌رسد. این مباحث در ثبت فلسفی وقایع جهان انقلابی بر پا کرد؛ تأثیرات این مباحث را در آثار اناکساگراس (Anaxagoras)، امپدوکلس (Empedocles) و لئوسیپوس (Leucippus)، و دموکریتوس (Democritus) می‌توان یافت.

در نیمه دوم قرن پنجم، عقل‌گرایانی که سوفسطایی (سفسطه‌باز) خوانده می‌شدند بعضی از توانایی‌هایی فلسفی را گسترش دادند، مخصوصاً در مباحث، و علائق فلسفی را در حیطه تفکر اجتماعی و اخلاقی گسترش دادند. مشهورترین این اشخاص پروتاگوراس (Protagoras)، هیپپاس (Hippias)، جرجیاس (Gorgias)، و پرودیکوس (Prodicus) بودند.

بعضی از این فلاسفه را نمی‌توان مستقیماً فلاسفه پیش از سقراط نامید، چون زندگی بعضی از ایشان با چند سال از زندگی سقراط همزمان بود، اما سقراط نقش بسیار مهمی در فلسفه کهن نداشت. او

چیزی نوشت، اما تأثیر زیادی بر پیروانش داشت، مثل اریستپوس (Aristippus)، بنیانگذار فلسفه خوشی و لذت از دنیای زودگذر (Hedonism)، یعنی ایده‌ای که تنها راه کمک کردن به خویشتن را لذت می‌داند، و انتیسنز (Antisthenes)، بنیانگذار فلسفه کلیون (Cynicism)، ایده‌ای که پیشنهاد می‌کند که ما نیازهایمان را تا حد امکان کاهش دهیم. تأکید سقراط بر پرسیدن سئوالات و بحث کردن او را به نماد کلیدی فلسفه جهان کهن تبدیل ساخت. مشهورترین فیلسوفی که از سقراط پیروی می‌کرد افلاطون (Plato) بود، یعنی مشهورترین فیلسوف کهن، و کسی که مکالمات فلسفی مشهوری را نوشت که به لحاظ سطح نگارش و سبک ادبی هم رتبه بسیار بالایی دارند. افلاطون نخستین مکتب فلسفی (مدرسه فلسفه) را تأسیس نمود، و به همراه شاگرد محبوب و مشهورش، ارسطو (Aristotle)، بر فلسفه قرن چهارم قبل از میلاد حکمرانی کرد. این دو آثار بسیار برجسته‌ای از خود بر جای گذاشتند - افلاطون در سبک خودش و ارسطو در سبک ادبی و نکات تحقیقی.

دوران هلنیستی (بین مرگ اسکندر کبیر در سال ۳۲۳ قبل از میلاد تا پایان کار نظام جمهوری روم در پایان قرن اول میلادی) بخاطر دو مکتب فلسفی جدید دوران مشهوری محسوب می‌شود، یعنی مکتب اپیکوروس (Epicurus) و رواقیون (Stoics). جنبشهایی هم در این دوران وجود داشتند که به عنوان مکتب مطرح نشدند، مثل کلیون (Cynics) و پایرو (Pyrrho) که نخستین شکاک فلسفی بود. مکتب افلاطون در این دوران شکاکیتی را وارد صحنه ساخت که بسیاری تحت تأثیر قرار گرفتند و مکاتب مخلوط یا پیوندی زیادی سعی کردند با تأثیرپذیری از آن نگرش‌های مختلف، مکاتب متفکرانه دیگر را با هم ادغام کنند.

در دوره زمانی بین قرن اول میلاد تا قرن دوم میلادی، امپراطوری روم محیطی را ایجاد کرده بود که مکاتب و فلاسفه توانستند در آن پیشرفت کرده و گسترش یابند. هر چند هیچ مکتب جدیدی تأسیس نشد، اما علاقه به پایتاگوراس (Pythagoras) احیاء شد، و نگرش مثبت و نظام‌مندی در اثر مطالعه آثار افلاطون نسبت به مکتب او حاصل شد.

در پایان این دوران کهن یعنی حوالی قرن سوم میلادی بود که مکتب جدید افلاطونیسم که به تازگی بعضی از ایده‌های افلاطون را احیاء کرده بود به مکتب تازه تأسیس نئوافلاطونی تغییر نام داد. در حینی که مسیحیت به عنوان مذهب رسمی امپراطوری روم برگزیده شد، و به دو بخش غربی و شرقی تقسیم گشت، نگرش فلسفی حاکم بر جهان، نگرش افلاطونی بود، و همین نگرش تأثیر بسیار زیادی هم بر روند تفکر مسیحیت گذاشت. نخستین متفکر غربی مسیحی، آگوستین، به شدت تحت تأثیر افلاطون بود، ولی ارتباطش را با ستهای اصلی تفکر فلسفی کهن قطع کرده بود.

فصل اول

انسانها و حیوانات: درک خویشتن

انتقام میدیا

میدیا، دختر پادشاه کلوچیس، به کشور و خانواده‌اش بخاطر عشقی که نسبت به جیسون ماجراجوی یونانی داشت خیانت کرد. وقتی این دو به یونان بازگشته و با مشکلات زیادی مواجه شدند، جیسون تصمیم گرفت میدیا و دو پسرشان را ترک کرده و با دختر پادشاه شهر قرنتس ازدواج کند. او نتوانست میزان خشم میدیا را درک کند؛ وفاداری و بهایی که میدیا برای رسیدن به او پرداخته بود برایش اهمیتی نداشت، میدیا به این نتیجه رسید که تنها یک راه برای انتقام گرفتن از جیسون وجود دارد، تنها راه آزار رساندن به جیسون کشتن پسرانش بود چون این کار باعث خالی شدن زندگی و باقی گذاشتنش بدون وارث می‌شد. اما آیا او قادر بود چنین کاری را انجام دهد؟ آن پسران بچه‌های میدیا هم بودند.

در نمایشنامه مشهور اریپیدس (Euripides)، که در قرن پنجم قبل از میلاد در آتن نوشته شد، میدیا تصمیم می‌گیرد پسرانش را بکشد اما وقتی آنها را می‌بیند از تصمیم خود پشیمان می‌شود. او پسرانش را زنده می‌گذارد و از کشتن آنها اجتناب می‌کند و سخنانی را بیان می‌نماید که بسیار مشهور شدند:

«من می‌دانم که کاری که قصد انجامش را دارم بد است، اما خشم است که تمام نقشه‌هایم را کنترل می‌کند، و همین خشم است که ریشه بزرگترین مشکلات و اضطرابات انسان است».

او دو فرآیند را در درون خودش تشخیص داده بود: نقشه‌ها و خشمش یا روح و جانش. او این را هم تشخیص داده بود که خشمش کنترل کننده نقشه‌هایی است که قصد پیاده‌کردنشان را دارد.

در اینجا چه خبر است؟ شاید فکر کنیم اتفاقی که یک فیلسوف نیاز دارد به آن توجه کند در اینجا رخ نداده است؛ شاید گمان کنیم که یک امر روزمره در اینجا رخ داده است، هر چند معمولاً چنین وقایعی زیاد چشمگیر نیستند. من ترجیح می‌دهم نقشه الف را دنبال کنم چون بوسیله خشم کنترل می‌شوم، یا هر احساس دیگری، اما بجایش تصمیم می‌گیرم نقشه ب را پیاده کنیم.

اما از کجا می‌توانیم سر در بیاوریم که اتفاقی دارد می‌افتد؟ از کجا می‌توانم به این نتیجه برسم که دنبال کردن نقشه ب بهتر از نقشه الف است؟ مخصوصاً وقتی که نقشه ب را دنبال می‌کنم، چطور می‌توانم مطمئن باشم که نقشه الف بدتر از آن بوده است؟ چطور ممکن است خشم باعث شود که شخصی بر

خلاف میل خود دست به اقدامی بزند و عملاً از انجام کاری اجتناب کند؟ اگر یک روش نظام‌مند برای درک این موضوع در اختیار نداشته باشیم، خودمان و طریقه رفتارمان بسیار اسرارآمیز خواهد بود حتی برای خودمان. البته، بسیاری از مردم، به همین شکل زندگی خود را دنبال می‌کنند، یعنی اعمالی را انجام می‌دهند و از خود روحیاتی را بروز می‌دهند که الزاماً درکشان نکرده و برای خودشان هم بعضاً عجیب هستند. اما جامعه‌ای که نمایشنامه‌ارپیدس در آن به روی صحنه رفت و کم‌کم روی طرز فکر عده بسیاری تأثیر گذاشت، بخاطر همین اتفاق که برای میدیا افتاد و تصمیمی که او گرفت متحول شد، پس ما به این رویداد یک تفکر فلسفی می‌گوییم. این نوع انعکاس تفکر و شرایطی که میدیا خود را در آن احساس می‌کرد و در نهایت تصمیمی که گرفت و عملکردی که دنبال کرد در قالب الگوهای قابل درک فلسفی طبقه‌بندی می‌شود و هر چند سالهای سال از آن واقعه می‌گذرد، اما هنوز هم به راحتی می‌توان آن را یک واقعه (طرز فکر) فلسفی نامید.

همانطور که نشان دادیم، این پرسش که چه چیزی فلسفه کهن را از روشهای آن متمایز می‌سازد، البته اگر چیزی باشد که اینکار را انجام دهد، را در پایان کتاب پاسخ خواهیم داد؛ در اینجا ما بر این موضوع تأکید خواهیم کرد که ما چطور می‌توانیم آنچه که فلاسفه کهن درک کرده‌اند را به همان شکل درک کنیم.

رواقیون: جان به عنوان یک وحدت

آیا واقعاً دو امر مجزا بود که در میدیا عمل می‌کرد، نقشه‌هایش و خشم افروخته شده‌اش؟ این دو چطور با میدیا ارتباط برقرار کرده بودند، یعنی با کسی که خیلی واضح از وجود آنها باخبر است؟ یکی از مکاتب فلسفه کهن، یعنی رواقیون، نظریه مجزا بودن این دو امر را در میدیا گسترش دادند و آن را به عنوان بخشی از علم روانشناسی و اخلاقیات خود مورد استفاده قرار دادند. آنها این نظریه را داشتند که واقعاً دو نیروی مجزا یا دو انگیزه جداگانه در میدیا به عنوان یک وهم وجود دارد. آنچه که در این شرایط اهمیت دارد همواره خود شخص میدیا است، و این اشتباه است که ما به این امور در قالب اجزای مختلف میدیا نگاه کنیم. او تقریباً از آنچه که در افکارش می‌گذرد آگاه است. نخست او تصمیم به انجام کاری می‌گیرد، سپس نظرش عوض می‌شود و کار دیگری انجام می‌دهد - اما هر دو تصمیم (عملکرد) راه‌حلی هستند که او برای حل مشکلش یافته بود.

میدیا به عنوان یک کلیت در یک مسیر تغییر جهت می‌دهد و سپس نظرش عوض شده و یک تغییر مسیر دیگر می‌دهد. پس چطور می‌تواند به قضاوت مشخصی برسد و سپس عملی را انجام دهد که با نیروی بالقوه قوی‌تری نسبت به نیروی قبلی عمل می‌کند؟ آنچه که در مکتب رواقی مورد بررسی قرار می‌گیرد اینست: او به دنبال انتقام است چون انسانهای عصبانی به همین شکل فکر می‌کنند. اما در درون

میدیا هیچگونه تمایز واقعی وجود ندارد. او به عنوان یک کلیت میان تصمیمات مختلف گیر کرده است؛ هیچگونه کشمکشی بین بخشهای مختلف او وجود ندارد. او مانند نمونه‌ای است که کریسیپوس برای توضیح احساسات استفاده کرد: دونده‌ای که به حدی سریع می‌دود که نمی‌توان او را متوقف ساخت، و به عنوان یک کلیت نمی‌شود کنترلش کرد یعنی خشم کنترلش را از دستش گرفته است؛ پس وقتی میدیا می‌گوید که خشمش به کنترل کننده نقشه‌هایش تبدیل شده، منظورش اینست که خشم کنترل کننده تصمیمات او هم خواهد بود؛ او منطقی دارد، اما خشم اجازه نمی‌دهد که آن منطقی به شکل درستی کارش را انجام دهد. یک شخص عصبانی برای منطقی صبر نمی‌کند و عملکرد خود را برای بررسی نظر منطقی به تعویق نمی‌اندازد - او کورکورانه عمل نمی‌کند - اما استدلال منطقی‌اش در خدمت خشم قرار دارد.

رواقیون فکر می‌کنند که در وجود انسان هیچگونه تمایزی تحت عنوان روح یا جان وجود ندارد و این را کاملاً منطقی (عقلانی) می‌دانند. (منظور آنها از جان یا روح وسیله‌ای است که انسانها را به لحاظ شخصیتی به روش انسانی زنده می‌سازد.) احساسات کور نیستند، بلکه نیروهایی غیرمنطقی هستند که می‌توانند بر تصمیمات شخص تأثیر گذاشته یا آنها را به مسیری که می‌خواهند بکشند؛ خود این احساسات نوعی استدلال هستند که شخص برای تصمیم‌گیری و عملکردش آنها را فرا می‌خواند. اپیکتتوس سالها بعد چنین می‌گوید. «این دقیقاً خشم میدیاست که بر شوهرش افروخته شده و نزدیک بود بر نجات پسرانش ترجیح داده شود.» خشم کورکورانه در نهایت نتوانست نقشه‌های انتقامجویانه میدیا را عملی کند.

اما نظر ما اینست که میدیا نمی‌توانست عملکرد خود را کنترل کند؛ او بوسیله نیروی دیگری که محبت (دلسوزی) بود موفق شد بر خشمش غلبه کند، پس او هیچگونه انتخاب حقیقی نداشت. البته اپیکتتوس می‌گوید، خیر؛ او فکر می‌کرد که چاره دیگری ندارد، اما این اشتباه بود. او می‌توانست چیزی که از دست داده را فراموش کند، که البته این کار بسیار سختی بود. او می‌گوید: «شوهر خود را دیگر نخواه، و هیچکدام از نقشه‌ها و افکاری که آزارت می‌دهد سراغت نخواهد آمد.»

هر کاری که من انجام می‌دهم، مسئولش خودم هستم؛ همیشه انتخاب دیگری وجود دارد که من قادر به انجامش بوده‌ام. گفتن اینکه کنترل من را احساساتم از من گرفته بود به معنای ظفره رفتن از پذیرش این حقیقت است که من اینکار را انجام داده‌ام، در حالی که خود من بودم که تصمیم گرفتم چه کاری را به چه روشی انجام دهم و زمانی که اینکار را می‌کردم تفکرم این بود که کار درستی انجام می‌دهم. اپیکتتوس فکر می‌کند که ما باید با میدیا همدرد باشیم، که در نهایت تصمیم گرفت "با روحی بزرگ" تصمیم بگیرد و عمل کند؛ ما می‌توانیم دلایلی که او برای انتقام داشت را درک کنیم فقط زمانی که مشاهده نماییم چرا او بهتر بود آن دلایل را رد کند. "او نمی‌دانست که آن قدرتی که ما به دنبالش هستیم کجاست - یعنی قدرتی که از بیرون به ما داده نخواهد شد بلکه امور را از درون ما تغییر می‌دهد."

وقتی شخصی برای نخستین بار نظریهٔ رواقیون دربارهٔ احساسات به عنوان یکی از انواع استدلال‌های منطقی را می‌شنود احتمالاً این برایش کمی عجیب خواهد بود. من سعی کردم با آغاز از مکتب رواقی به درون امور دیگر شیرجه بزنم، مخصوصاً به اموری که مربوط به دورهٔ زمانی بعد از ارسطو می‌شود و اغلب به آن دوران "هلنیستی" می‌گویند. لازم است که ما قبل از رسیدن به آن بخش کمی بیشتر با تفسیر میدیا، آشنا شویم. این ماجرا و فلسفه‌ای که در ورای آن قرار دارد بیشتر به روان و احساسات ما نزدیک است چون افلاطون که آن را بسط داده فیلسوف مشهورتر و نزدیکتری به زمان ما است.

افلاطون: جان هم تقسیم‌بندی می‌شود (بخشهایی دارد)

افلاطون وارد یک چالش روانشناختی شد تا نشان دهد که اگر یک شخص به بخشهای بسیار زیادی تقسیم گردد دیگر نمی‌تواند یک اتحاد (کلیت) واقعی باشد؛ او حداکثر دو یا سه بخش انگیزشی را برای جان در نظر می‌گرفت. افلاطون از دو مثال استفاده می‌کرد. یکی شخصی است که به طرز افراطی به نوشیدن علاقه دارد، اما این منطق را هم دارد که نباید این کار را انجام دهد احتمالاً به این دلیل که افراط در نوشیدن برای سلامتی‌اش ضرر دارد. پس او در آن واحد بین دو چیز گیر کرده است یعنی اینکه دوست دارد در نوشیدن افراط کند و منطقی که می‌گوید انجام این کار درست نیست. به هر حال این بحث ادامه می‌یابد و این امر نمی‌تواند در آن واحد تأثیر زیادی بر انتخاب لحظه‌ای شخص داشته باشد و می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که آن شخص به عنوان یک کلیت نیست که در چنین وضعیت متناقض و تضادی قرار دارد بلکه بخشهای مختلفی که در جان او وجود دارند و خواست و ارادهٔ متفاوتی نسبت به هم دارند. اگر من انگیزهٔ درستی را منعکس ساخته و تصمیم درستی بگیرم، پس معلوم است که دیگر نمی‌خواهم در نوشیدن افراط کنم؛ هر چند بخشی از جان من، که افلاطون آن را میل (Desire) می‌نامد همچنان می‌خواهد در نوشیدن افراط کند، و بخش دیگری که افلاطون آن را منطق (Reason) خواند (یعنی توانایی در تشخیص و انتخاب عملکرد بر طبق استدلال عقلانی)، انگیزهٔ متفاوتی که ترک افراط در نوشیدن است دارد.

افلاطون فکر می‌کرد که زندگی روانشناختی ما پیچیده‌تر از آن است که بخواهیم آن را فقط در قالب الگوهای منطقی و میلی (گرایشی) بررسی کنیم. بخش سومی هم وجود دارد که به آن روحیه یا خشم هم می‌گویند، و مسئول اکثر اموری است که ما احساسات می‌خوانیم. این بخش همانطور که افلاطون مطرح می‌کند (در چهارمین کتابش تحت عنوان جمهوری) که می‌تواند با میل (گرایش) شخصی در کشمکش باشد و باعث شود که شخص احساس شرم یا عصبانیت کند حتی نسبت به خودش. بخش احساسی از بخش منطق جداست و این را افلاطون بر پایهٔ این تجربه مطرح می‌کند که حیوانات و کودکانی وجود دارند که

قدرت استدلال منطقی نداشته اما قدرت درک احساسات و بروزشان را دارند؛ هر چند این بخش اغلب نظریات و انگیزه‌های بخش منطق را تأیید می‌کند، اما هرگز نمی‌تواند به طور کامل با استدلالات منطقی و اصولاً بخش منطق یکی باشد.

بخشهای جان شخص با هم برابر نیستند؛ منطق صرفاً یک بخش نیست بلکه باید آن را به عنوان یک کلیت محسوب کرد. افلاطون شدیداً برای این امر اصرار می‌ورزد که در روح انسان، منطق باید حکمفرمایی کند، در حالی که بخشهای دیگر عملکرد محدودی دارند و فقط نسبت به نیازها و علائقشان فعال می‌باشند. پس مقابسه واقعی بین منطق، محافظ ماهر علائق کلی شخص و بخشهای دیگر است، بخشهایی که نمی‌توانند فراتر از نیازها و گرایشاتشان عمل کنند. پس زیاد هم عجیب نیست که، بر خلاف توصیفات تصویری افلاطون از جان سه‌گانه‌اش، نکته اصلی به نظریه او به عنوان مقایسه‌ای بین یک بخش منطقی و یک بخش غیرمنطقی (غیر عقلانی) از وجود ما، نگاه می‌شود و از این جهت می‌تواند جان دو بخشی (دو گانه) به آن اطلاق کرد.

اگر نظر افلاطون درست باشد، پس وقتی میدیا به این نتیجه رسید که بهتر است بچه‌هایش را بکشد، و کمی بعد متوجه شد که این خشم است که کنترل‌کننده نقشه او برای قتل پسرانش است، یک جنگ و کشمکش واقعی در درونش وجود داشته است. منطق او به بهترین نحو به کمکش آمد اما سپس بخش دیگری از جانش بر او غالب شد، که خشم افروخته‌اش بود، و آن را منبع مجزایی از انگیزه می‌خوانیم و در این مورد باعث شد که او چیزی که منطقی می‌دید را یک نقشه وحشتناک ببیند و از پیروی از نقشه‌های منطقی‌اش اجتناب کند.

واضح است که افلاطون از نمونه میدیا استفاده کرده تا بگوید که منطق او به بهترین شکل در یک لحظه برایش تصمیم گرفته، اما کمی بعد خشم، خود را نیروی قوی‌تری نشان داده و بر منطق غلبه کرده است. و این می‌تواند به نظر عادی باشد؛ اغلب ما این تجربه را داریم که در درون خود دچار کشمکش بین گرایشات مختلف می‌شویم و یک بار منطق و باری هم امیال (گرایشات) ما خود را قوی‌تر نشان داده و بر تصمیم ما غالب می‌شوند. همه این مباحث تا جایی عادی به نظر می‌رسیدند که رواقیون ادعا نکرده بودند که خشم و احساسات دیگر انواع مختلف و مشخصی از منطق هستند. این موضوع را هم باید مدنظر قرار دهیم که رواقیون در توضیح این که چطور شخصی که از روی خشم کنترل می‌شود هنوز هم می‌تواند از عملکرد خود آگاه بوده و به شکل پیچیده و طرح‌ریزی شده‌ای انتخابش را عوض کند با مشکل روبرو هستند. میدیا فرزندان خودش را به قتل می‌رساند؛ هر چند حتی فکر کردن به این عمل هم باعث وحشت می‌شود، اما این عملکرد عمدی است. او از آدم‌کشی لذت نمی‌برد.

آیا خشمی که انگیزه واقعی او را کنترل می‌کند می‌تواند طوری به او انگیزه ببخشد که آن عملکرد هیچ ارتباطی با منطق نداشته باشد؟

وقتی درباره کشمکش درونی خودمان و مشکلاتی که در درک آنچه که در درونمان رخ می‌دهد فکر می‌کنیم متوجه می‌شویم که دو روش مجزا برای بسط نظریات افلاطون وجود دارد. هر دو روش را در آثار افلاطون می‌توان مشاهده کرد. او واضحاً نمی‌توانست یکی را از بین آن دو انتخاب کند.

"بخشی" از جان، مثل خشم یا احساسات واقعاً چیست؟ تا اینجا، یک نظریه مبنی بر درک مستقیم را بررسی نموده‌ام؛ به نظر می‌آید که دو منبع متفاوت انگیزش در درون ما فعال است. و ما می‌توانیم یک تصور واضح از ماهیت و عملکرد بخشی که منطقی نام دارد بدست آوریم. بالاخره، ما همیشه از استدلال منطقی استفاده می‌کنیم، درباره اموری که هستند و اینکه امور چطور باید باشند و اینکه خودمان چه کاری باید انجام دهیم؛ و آنچه که من در هر موردی انجام می‌دهم و درباره آن بطور منطقی فکر می‌کنم همان کاری است که من باید انجام دهم، نه آنچه که بخشی از من باید انجام دهد.

اما درباره بخشی از جان که مستقل از منطقی به من انگیزه می‌دهد چطور؟ آیا می‌توان به آن بخش به عنوان یک نیروی غیرمنطقی (غیرعقلانی) فکر کرد؟ هر چند گرایش (میل) در جنگ با منطقی قرار دارد، اما مشاهده چگونگی عمدی بودن اعمال اگر بوسیله عاملی کاملاً غیرعقلانی (غیرمنطقی) تولید شوند بسیار دشوار است. قطعاً چیزی باید در خشم میدیا باشد که حداقل نسبت به منطقی واکنش نشان داده باشد.

افلاطون در بسیاری از بخشهای آثارش فرض را بر این می‌گیرد که بخشهای جان همگی به طور کافی برای برقراری ارتباط و درک یکدیگر منطقی (عقلانی) عمل می‌کنند. همه آن بخشها می‌توانند با انجام یک عمل واحد موافق باشند، و اگر چنین باشد شخص به عنوان یک کلیت عملکرد صادقانه خواهد داشت. هر چند بخشهای دیگر، کاری که منطقی قادر به انجامش است را نمی‌توانند انجام دهند، اما هنوز هم می‌توانند به آنچه که منطقی می‌طلبد واکنش مثبت نشان دهند، و در نهایت بتوانند آن را در قالب یک روش محدود درک کنند. برای مثال، میل (گرایش) می‌تواند درک کند که منطقی ارضاء شدن را در شرایط خاصی منع می‌کند، و از این جهت بجای ایجاد کشمکش عملکرد درست را انتخاب کند. پس منطقی به این شکل می‌تواند گرایش (میل) را تربیت کند بجای اینکه با آن مقاومت نماید. بر طبق الگوهای شخص به عنوان یک کلیت وقتی من مشاهده می‌کنم که عملی اشتباه است، علاقه کمتری نسبت به انجامش در خود احساس می‌کنم و مقاومت در برابر وسوسه انجام آن برایم آسانتر است. افلاطون این وضعیت را به عنوان وضعیتی توصیف کرد که در آن بخشهای جان در هماهنگی و توافق هستند. بخشهای دیگر جان به غیر از منطقی، خود را برای هم مسیر شدن با ادراکی که بخش منطقی به آن رسیده هماهنگ می‌کنند و نتیجه این هماهنگی یک شخصیت صادق و اعمالی صادق که از او سر می‌زند است.

این تصور به طور ضمنی به ما می‌گوید که منطقی به نوعی بخشهای دیگر جان را کنترل می‌کند - منطقی بخشهای دیگر را به چالش در می‌آورد تا انجام عملی را درک کرده و بسته به توانایی‌شان به انجام آن کمک کنند. اما این پرسش مطرح می‌شود که آیا بخشهای دیگر غیر از منطقی هم باید منطقی برای خودشان

داشته باشند، تا با آنچه که بخش منطق می‌خواهد همسو شوند؟ پس آیا هر یک از بخشها نباید منطق مخصوص به خودش را داشته باشد؟ - که البته چگونگی یافتن بخشی از جان که از منطق مستقل باشد را ناواضح می‌سازد.

بعضی از جنبه‌های وجود من که کاملاً غیرعقلانی (غیرمنطقی) و جدا از بخش منطق هستند را تصور کنید: این جنبه به راستی مثل بخش متفاوتی از وجود من است، اما واضح نیست که تا چه حد قادر است به بخش منطق گوش دهد، یا خود را با انجام کاری که منطق از آن انتظار دارد هماهنگ سازد. چنین بخشی در وجود انسان به نظر مادون انسانی می‌آید. البته اگر در آثار مشهور افلاطون دقیق شویم مشاهده می‌کنیم که خود او نیز از جان تقسیم‌پذیری صحبت کرده که نمایانگر بخشهایی از جان به غیر از منطق است. او در متنی که نزدیک به خاتمه کتاب جمهوری ثبت شده می‌گوید که همه ما یک انسان کوچک را در وجودمان داریم که سعی می‌کند دو حیوان را کنترل کند. یک بخش، جان، خشم‌آلود است، اما پایدار و کنترل‌پذیر می‌باشد - یک شیر. بخشی دیگر، گرایش (میل)، هیولایی غیر قابل پیش‌بینی است، که دائماً در حال تغییر شکل می‌باشد. واضحاً افلاطون فکر می‌کند که احساسات و گرایشات ما نیروهایی در درون ما هستند که خودشان ماورای انسانی محسوب می‌شوند، اما می‌توان آنها را بوسیله منطق طوری شکل داد که به بخشی از زندگی بشری مبدل گردند - برآستی، به شکلی که او فکر می‌کرد شادترین شکل زندگی برای بشر است.

یک متن دیگر، در فائدروس (Phaedrus)، از این هم مشهورتر است. جان انسان در اینجا اربه است، که منطق در حکم اربه‌رانش است، و دو اسب را می‌راند. یک اسب مطیع است و می‌تواند دستورات را بیاموزد، اما بخش دیگر هم کر است و هم وحشی، و از این جهت فقط با زور می‌شود کنترلش کرد. افلاطون در یکی از بخشهای اصلی اربه‌ران را در حال کشمکش برای کنترل حس جنسی خود نمایش می‌دهد، در این توصیف این حس جنسی به عنوان اسب بد توصیف شده است که تلاش بسیار زیادی از خود نشان می‌دهد؛ آن اسب خیلی سعی می‌کند از کنترل خارج شده و به طور ناگهانی ضربه بزند و در تمام طول مسیر به کشمکش و ناطاعتی ادامه می‌دهد. این اسب بد فقط بخاطر ترسی که از مجازات دارد از ضربه زدن و خارج شدن از کنترل اجتناب می‌کند.

یک نکته قابل پذیرش در این تصویر به عنوان تصویری از ما وجود دارد؛ اغلب به نظر می‌آید که ما بوسیله نیروهای درونی مان که در برابر منطقی که پذیرفته‌ایم مقاومت می‌کنند انگیزش پیدا می‌کنیم. اما اگر درباره بعضی از شرایط خیلی نظام‌مند فکر کنیم، تصویری که داریم بسیار پیچیده‌تر و مبهم‌تر خواهد بود. اگر بخشی از من به طرز مناسبی به عنوان یک حیوان نشان داده می‌شود، پس بخشی از من وجود دارد که الزاماً کمتر انسان است، و از این جهت به طرز مناسبی بخشی از من محسوب نمی‌شود. این بخش فقط به این دلیل به عنوان بخشی از من مورد پذیرش قرار می‌گیرد که تحت کنترل چیزی که واقعاً خود من است

قرار داشته باشد - منطق. در اینجا نوعی از خود بیگانگی مشاهده می‌شود؛ بخشی از من به عنوان وجودی خارج از ایده‌آل من شناخته می‌شود، و این به دلیل ماهیت وجودی‌اش است که همیشه نیروی ناطاعتی نسبت به خود واقعی من را در خود دارد.

تا قبل از توصیفی که گالن (Galen)، یک نویسنده افلاطونی متأخرتر، از میدیا ارائه کرد، حس کردن چیزی شبیه به این کار دشواری بود:

«او می‌دانست که کارش بسیار وحشتناک و بد است ... اما سپس خشم مثل یک اسب نامطیع که کنترلش را از دست ارباب‌ران گرفته و با زور او را با بچه‌هایش مواجه می‌سازد ... اما منطق بار دیگر او را به عقب می‌کشد ... و بار دیگر خشم غلبه می‌کند ... و بار دیگر منطق.»

بر پایه این نظریه آخرین عمل میدیا نتیجه نبرد نیروهایی است که در آنها قوی‌تر پیروز می‌شود. مشاهده چگونگی عمدی بودن عملکرد میدیا با توجه به این تفاسیر دشوارتر می‌شود و در مقایسه با تحلیلی که رواقیون ارائه کرده بودند قضیه از دیدگاه افلاطونی‌ها مبهم‌تر و درکش دشوارتر خواهد بود. اپیکتئوس فکر می‌کند که واضحاً میدیا مشغول انجام عملی عمدی است که بهترین عمل ممکن در آن زمان تشخیص داده است؛ مشکل در اینجاست که این نگرش میدیا بوسیله خشم مخدوش و ناهنجار شده است. خشم باعث شده بود که آنچه او انجام می‌داد کاملاً قابل درک باشد؛ از آنجا که خشم به طور کامل بر او غالب نشده بود، منطقش توانست خود را بیرون بکشد.

علاوه بر این، چگونگی نگرش نسبت به خویشتن بر چگونگی رفتار ما در قبال دیگران و کسانی که بخاطر آنهاست تحت تأثیر خشم قرار گرفته‌ایم تأثیر دارد. اپیکتئوس با میدیا همدردی می‌کند. نگرش او درباره کاری که باید انجام دهد اشتباه بود - به طرز وحشتناکی اشتباه - اما درک او و شرایطش برای ما چندان دشوار نیست، و اگر این را هم خوب درک کنیم که انتخاب میدیا یک واکنش شخصی نسبت به خیانتی بوده که علیه او صورت گرفته می‌توانیم با وی همدردی کنیم. اپیکتئوس می‌گوید: «دل ما باید به حال میدیا بسوزد.» نظر قطعی اپیکتئوس این بوده که ما به طور حتم می‌توانیم میدیا را درک کنیم. گالن، برخلاف اپیکتئوس، میدیا را در نقطه مقابل می‌بینید یعنی کسی که بخش حیوانی وجودش بر او غالب شده است. «یک وحشی و طفلی که بوسیله طبیعت حیوانی هدایت می‌شود.» در نظر گالن، «میدیا نمونه مردمان بی‌فرهنگ و وحشی دنیاست که عصبانیتشان از منطقشان بیشتر است. مردمان اهل یونان و اهل فرهنگ، منطق قوی‌تری دارند.» (نیازی به گفتن نیست که در اینجا گالن خودش را به عنوان یک یونانی با فرهنگ می‌بینید.)

پس نظریه افلاطون از آنچه که خودش فکر می‌کرد پیچیده‌تر بود. این نظریه می‌تواند به دو مسیر کاملاً متفاوت ختم شود: نگاه کردن به بخشهای جان انسان به عنوان بخشهای ماورای انسانی و نه خود

شخص، یا نگاه کردن به آن بخشها به عنوان همکاران کوچک منطق، که یا با آن منطق هستند یا مخالف. نظریه دوم واضحاً به نظر رواقیون نزدیکتر است.

مشکلات و نظریه

افلاطون و رواقیون میدیا را در قالب نوشتجات کاملاً متفاوتی می‌دیدند که نتیجه انعکاس روانشناسی و احساسات انسانی هستند. پس می‌بینیم که تلاش فلسفی برای درک آنچه که در جریان است در زمانی که ما از روی احساساتمان و برخلاف قضاوت کلی‌مان عمل می‌کنیم بسیار دشوار است. بدین دلیل است که نمونه میدیا برای معرفی فلسفه کهن به کسانی که با آن آشنا نیستند نمونه بسیار خوبی است؛ اکثر فلسفه‌هایی که در یونان و روم به وجود آمده و گسترده شدند از طریق بحث و جدل‌های قوی مورد شناسایی قرار گرفتند. جایگاه فلسفی در صورتی که در مکالمه و مباحثه پایه و اساس خود را پیدا کند می‌تواند پایدارتر باشد. بعد از افلاطون، رواقیون آمدند و به طور آشکارا نظریه تمایز بخشهای مختلف جان را رد کردند؛ و گالن نظریه افلاطونی شخصی‌اش که با نظریه رواقیون درباره احساسات فرق می‌کرد را ارائه نمود. فلسفه در جهان کهن، به غیر از چند استثناء، طریقی برای تفکر بود که در قالب بحث‌ها و جدل‌ها گسترده می‌شد. فلاسفه و پیروانشان، البته، یک سری نظریه مشابه داشتند، اما هرگز انتظار نداشتند که همه مردم جهان با نظریات آنها موافق باشند؛ همه نسبت به وجود چشم و هم چشمی‌ها آگاه بودند، یعنی رقابتهایی که اغلب در میان مناصب بلند مرتبه روی می‌داد.

پس در این صورت، یک توضیح یا نظریه فلسفی برای ما چه کاری انجام می‌دهد؟ شاید فکر کنیم که پس از مطالعه بحث افلاطونی - رواقی نمونه میدیا، درک و وضعیت و شرایط او برایمان بسیار دشوارتر خواهد بود.

به هر حال، مقاومت در برابر جستجو برای یافتن توضیحی فلسفی از بحرانی که همگی در آن شریک شده‌ایم چندان هم آسان نیست. من میدیا را به عنوان نمونه‌ای برای معرفی فلسفه کهن انتخاب کردم چون صرفاً یک بحث فلسفی از دوران کهن نیست بلکه بحث بر سر جزئیات آن به حدی ادامه پیدا کرد که حتی در روزگار ما نیز سر آن بحث می‌شود یعنی مورد میدیا به بیانی دیگر هنوز هم زنده است. اگر به گونه‌ای هنرمندانه به موضوع نگاه کنیم، یا با دقت به نمایشنامه اریپیدس بنگریم حتی اگر نسخه ویرایش شده‌اش را در روزگار خودمان شاهد باشیم، فوراً این را تشخیص خواهیم داد که بحث رواقی - افلاطونی بر آن حکمفرماست. آیا باید به میدیا به عنوان کسی نگاه کنیم که چنان تحت تأثیر و کنترل خشم و احساسات قرار گرفته که نمی‌تواند از منطق خود استفاده کند؟ یا او نمایانگر زنی است که به طور آشکارا

کاری را انجام می‌دهد که برای خودش هم به اندازه دیگران وحشتناک محسوب می‌شود، چون قادر نیست تفکراتش را از غرور و تعصبی که دارد آزاد سازد؟

دو تصویر قرن نوزدهمی از میدیا به طرز مناسبی این نکته را مورد توجه قرار داده‌اند. نقاشی ایگن دلکرویکس (Eugene Delacroix) از میدیا تصویری را ارائه می‌دهد که گالن در ذهن داشت: انسانی که بوسیله احساسات غیر منطقی به حدی تحت تأثیر قرار گرفته که به نقطه‌ای رسیده که مستقیماً به یک عمل غیرانسانی (روحیه غیرانسانی) ختم می‌شود. معلوم نیست که چرا نیم تنه میدیا عریان به تصویر کشیده شده، و موهایش پریشان و وحشی و نگاهش به طرز نمادینی در سایه مخفی شده است. میدیا در تصویری که ایگن کشیده در حالی که دو فرزندش را در یک غار تاریک به دور خود پیچیده، بوسیله حیوانی که گالن اعتقاد داشت خود اوست در حال تعقیب است.

از سوی دیگر، نقاشی نمادین فردریک سندی، میدیا را به عنوان کسی که تصویر کشیده که تا حد زیادی در کنترل کاری قرار دارد که مشغول انجام دادن است. او که بوسیله آلات انتقام احاطه شده، از کاری که انجام می‌دهد آگاه است و به همین دلیل ظاهری مضطرب دارد و از تصویر فردریک چنین به نظر می‌آید که میدیا در حین انجام کاری که عمل انتقامجویانه و از روی احساس خشم و البته عمدی است ناگهان به این نتیجه می‌رسد که عمل وحشتناکی که مشغول آماده شدن برای انجامش است از روی انگیزه انتقام بوده و خشم است که کنترل‌کننده اعمالش است. نقاشی فردریک انتقام را به گونه‌ای به تصویر می‌کشد که با تصویری که رواقیون در ذهن داشتند متفاوت است، اما هنوز هم به تصویر رواقیون نزدیکتر است تا تصویر ذهنی افلاطونی گالن.

هیچ‌گونه راهی وجود ندارد که بوسیله آن بتوان بدون طرفداری میدیای اریبیدس را به تصویر کشید؛ کارگردانان و بازیگران باید تصمیماتی اساسی بگیرند مبنی بر اینکه میدیا در نمایش ایشان چگونه به تصویر کشیده شود؛ همچنین تصمیم‌گیری در این زمینه تحت تأثیر ترجمه و نسخه‌ای از نمایشنامه است که مورد استفاده قرار می‌دهند. این یکی از دلایل اصلی باقی ماندن میدیا به عنوان کلیدی برای بحث درباره منطق و احساسات است. پس به نظر می‌آید که هر نگرشی درباره این مورد و مواردی شبیه به این چیزی را که ما برای پی‌گیری توضیح و توصیفات فلسفی به آن نیاز داریم در اختیارمان می‌گذارد. اما خود این توضیح فلسفی تقسیم می‌شود! پس چگونه می‌تواند ما را هدایت کند؟

توضیحات فلسفی درباره وقایعی که در جریان است در یک ماجرای مبهم و مورد عجیب، شاید نتواند یک توافق عمومی برای ما بر جای بگذارد. (هر چقدر که مورد ما مبهم‌تر و عجیب‌تر باشد، احتمال وقوعش کمتر خواهد بود.) ولی تمرکز ما روی انعکاس فلسفی منطق و احساسات برای منطقی که درباره‌اش بحث نموده‌ایم بوده است. تا زمانی که سعی می‌کنیم آنچه در جریان است را درک کنیم، نسبت به خودمان مبهم خواهیم ماند. اگر من در خشم عمل کنم، و بعد از آن طوری از خود واکنش نشان دهم که

گویی بر خلاف نظریاتم و آنچه که فکر می‌کردم بهترین انتخاب برایم محسوب می‌شود عمل می‌کنم، پس به احتمال زیاد اصلاً نمی‌دانم که چرا در گذشته قصد انجام عملی که از انجامش مصرف شده‌ام را داشته‌ام. اگر نظریه افلاطون را بپذیرم، خویشتن را به عنوان وجودی که از درون تقسیم شده می‌بینم، و عملکردم یا نتیجه توافق بین بخشهای مختلف وجودم خواهد بود یا نتیجه نبردی که بین آنها صورت گرفته است (این هم به چگونگی نگرش من به این بستگی دارد که آیا منطق بخشی مجزا از وجود من است و بخشهای دیگر هم برای خود منطقی برای استدلال دارند که با خود بخش منطق فرق دارد، یا همه این بخشهای دیگر به غیر از منطق در وجود انسان الزاماً بخشهای غیرمنطقی یا غیرعقلانی هستند). اگر نظریه رواقیون را بپذیرم، خویشتن را به عنوان یک کلیت می‌بینم که در بین عملکردهای مختلف گیر کرده و در حال نوسان هستم، و یا بوسیله منطق نیکو انگیزش پیدا می‌کنم که در نهایت به خیریت می‌انجامد یا بوسیله منطقی که تحت تأثیر احساسات مختلف بوده و می‌تواند مخرب باشد. اگر بر منطق خود متمرکز باشم درک بهتری از خویشتن و دیگران بدست خواهم آورد.

درک فلسفی در سنت فلسفه کهن، همانطور که خواهیم دید، یک بخش نظام‌مند از یک نظریه بزرگ است. ایده افلاطون که جان را به بخشهای مختلف تقسیم می‌کرد باعث پدید آمدن گفتگوها و مباحث گسترده‌ای شده است. برای مثال در تایمائیوس (Timaeus)، او بر این امر تأکید می‌ورزد که بخشهای جان در نقاط مختلف بدن قرار گرفته‌اند. در جمهوری، یک مقایسه بین بخشهای جان افراد و بخشهای یک جامعه ایده‌آل انجام می‌دهد. نظریه رواقیون درباره احساسات بخشی از نظریه اخلاقی و همچنین بخشی از گزارشی است که آنها از نقش منطق در زندگی بشر و جهان بطور کل ارائه می‌دهند.

اکثر فلاسفه کهن وظیفه خود را در کل درک جهان می‌پنداشتند، وظیفه‌ای که شامل درک خویشتن هم می‌شد، چون همه ما بخشی از جهان محسوب می‌شویم. ارسطو فیلسوفی بود که این نکته را به طرز بسیار به یاد ماندنی و مناسبی بیان کرد: او می‌گوید، «طبیعت همه انسانها بسوی درک گرایش دارد.» واژه یونانی بکار رفته توسط ارسطو معمولاً شناخت ترجمه می‌شود، اما این مفهوم درست واژه بکار رفته بوسیله ارسطو را نمی‌رساند. در اینجا صحبت از حقایق شناخته شده نیست، بلکه کسب درک، چیزی که ما اغلب زمانی بدست می‌آوریم که استاد تجزیه و تحلیل، شناخت و نگرش درست مخصوصاً نسبت به امور انسانها باشیم و هر چیز را با مهارت زیاد آنطور که هست تشخیص دهیم. اغلب ما زمانی به دنبال کسب چنین درکی می‌رویم که با مشکلاتی در این زمینه مواجه شده‌ایم، و ارسطو هم بر این امر تأکید داشت که فلسفه با سؤال، شک، ابهام و تعجب آغاز می‌شود، و نسبت به میزان پیچیدگی توضیحات و پاسخهایی که برای مشکلات و سئوال‌اتمان می‌یابیم گسترده می‌شود. ما کارمان را با متعجب شدن از مشاهده نتیجه عملکردی احساسی که بر خلاف قضاوت برترمان (منطق) است شروع می‌کنیم. وقتی نظریه‌ای داشته باشیم که الگوهای کلی‌تری را درباره عملکرد انسانی برایمان توضیح دهد، درک بهتری کسب خواهیم کرد. (ارسطو

نظریه منحصر به فردی درباره این موضوع داشت، که هر چند خیلی متفاوت بود اما به هر حال به نظر رواقیون نزدیکتر بود تا نظر افلاطون).

حالا چه اتفاقی می افتد اگر من متوجه شوم که هر کدام از این سه نظریه چیز متفاوتی را می گویند و پذیرش یکی به معنای رد کردن دوتای دیگر است؟ من بسوی کسب درک جلو می روم و قصد عقب نشینی ندارم، تا بحال معلوم شده که من باید برای خودم یک برنامه ریزی کاری داشته باشم، و نظریات مختلف را در این زمینه شخصاً مورد بررسی قرار دهم و استدلالات منطقی خویش را دوباره آنها ارائه کنم - چون لازم است که من خودم شخصاً تشخیص دهم که کدام نظریه درست تر از بقیه به نظر می رسد. در موردی که تا اینجا بررسی کردیم واضح است که نظریات افلاطون و رواقیون نمی تواند هر دو درست باشند. چرا؟ چون هر نتیجه ای که من بگیرم، در نهایت در استدلالات و نظریات آنها غرق خواهم شد. اگر هم احساس کنم که یکی از این دو قوی تر از دیگریست باز هم هیچ دلیل منطقی و محکمی برای اثباتش ندارم. پس مجبور هستم که شخصاً برای درک موضوع وارد عمل شوم، تا فراتر از توضیحات و احساسات مشاهده کنم که این موضوع با من چطور سخن می گوید. فلسفه کهن (براستی فلسفه بطور کل) را از روی این ویژگی می شناسند که از به حال خود رها کردن امور مبهم و پیچیده سر باز می زند و در پی واضح تر کردن و روشن تر نمودن آنها و کسب حقایق بیشتر تا جایی که امکان دارد بوسیله استدلال است. به هر حال مطالعه فلسفه کهن باعث تشویق شدن خواننده به استفاده از قدرت استدلالش می شود و او را ترغیب می کند تا در ذهنش گفتگویی را برای درک آنچه در جریان است ترتیب دهد.

اغلب از فلسفه کهن درباره گزارش روند پیشرفت بزرگان، یعنی کسانی که ایده هایشان را باید مورد ستایش قرار داد، یاد می شود. هیچ چیزی نمی تواند از روح این فلسفه کهن فراتر برود. وقتی به آثار اکثر فلاسفه کهن نگاه می کنیم، مشاهده می نمایم که بحثی در جریان است - و خود ما هم برای وارد شدن به آن بحث به چالش فرا خوانده می شویم.

فصل دوم

چرا جمهوری افلاطون را مطالعه می‌کنیم؟

چرا ما کتاب جمهوری افلاطون را مطالعه می‌کنیم؟ این پرسش می‌تواند بیش از یک پاسخ داشته باشد و برای رسیدن به نکات متعددی پرسیده شود. می‌تواند به این منظور پرسیده شود - ما از مطالعه آن به لحاظ فلسفی به چه چیزی دست می‌یابیم؟ یا می‌تواند به فشارهای تاریخی انواع مختلف فلسفه‌ها اشاره داشته باشد. برای مثال، ممکن است من به این دلیل آن را مطالعه کنم که بخشی از درسهای دانشگاه محسوب می‌شود. بسیاری از مردم صرفاً به این دلیل کتاب جمهوری افلاطون را مطالعه می‌کنند. ما آثار فلسفی را مثل کتاب داستان مطالعه نمی‌کنیم و می‌دانیم که به لحاظ اهمیت و درک با مشکلات و سختی‌های بسیاری مواجه هستیم و تشخیص ارتباطات بین متن اصلی یک اثر فلسفی و آنچه که خواننده از مطالعه آثار دریافت می‌کند نیز کار دشواری است.

در نخستین فصل که امیدوارم زیاد مغزتان را درگیر نکرده باشد، شما را با الگویی در فلسفه آشنا کردم که درک نسبتاً آسانی داشت اما شما هنوز با تمام الگوهای فلسفه کهن آشنا نشده‌اید و درک اکثر آن الگوها برای خوانندگان امروزی بسیار دشوار است. در این فصل ما بر بعضی از ویژگی‌های فلسفه کهن تمرکز می‌کنیم که ما را از متون فلسفی و الگوهایش کمی جدا می‌سازند. تنها زمانی که با اینها مواجه می‌شویم می‌توانیم چگونگی مطالعه و بحث درباره متونی که فاصله فرهنگی و زمانی زیادی با ما دارند را درک کنیم.

سنت و چگونگی رسیدن آن به ما

پیش از آنکه به کتاب جمهوری بازگردیم، لازم است درباره کل سنت فلسفه کهن کمی فکر کنیم و به این پرسش پاسخ دهیم که این فلسفه چطور به ما رسیده است و به احتمال زیاد تغییرات بسیاری هم در نگرش ما در این زمینه و تعریفی که از آن داریم ایجاد خواهد شد و تغییراتی هم در روشی که در قالب آن مطالعه آثار افلاطون مخصوصاً کتاب جمهوری برای ما شکل می‌گیرد ایجاد می‌شود.

برای شروع باید بگویم که فلسفه کهن سنت بسیار غنی و بزرگی است. این سنت در قرن ششم قبل از میلاد آغاز شده است، و در غرب و در پایان امپراطوری روم غربی به پایان رسید. در شرق، تاریخ پایان

کار فلسفه کهن سقوط امپراطوری بیزانتین بود. این فلسفه از یونان سر بر آورد و در شهرهای یونانی تبار امپراطوری، مخصوصاً آتن، گسترش یافت و با تسلط و گسترش حکومت رومیها بر مناطق مدیترانه‌ای و فراتر از آن پیشرفت بیشتری یافت و به عنوان بخش مهمی از فرهنگ در اکثر نقاط امپراطوری روم شکل گرفت و با پیشروی بسیار فوق‌العاده‌ای که داشت بر فرهنگ مسیحیان هم تأثیر داشت. فلسفه کهن بدنه متون متفاوت و متنوع زیادی را شکل داد. این فلسفه تعداد زیادی از انواع جنبش‌های فلسفی را باعث شد، از آنانی که ارزش بسیاری برای عقاید مذهبی و رمزی قائل بودند گرفته تا کسانی که به بحث‌های داغ و طولانی علاقه داشتند؛ مکاتب بسیار متنوع و زیادی مثل رواقیون و اپیکوریان هم از فلسفه کهن مشتق شدند؛ مناصب و مقام‌های فلسفی بسیاری هم که شامل ماده‌گرایی، دوگانه‌انگاری، شکاکیت و نسبیت‌گرایی می‌شوند از این فلسفه مشتق گردیدند. در فصل ۶ بیشتر درباره این تفاوتها سخن خواهیم گفت؛ در اینجا بهتر است که من روی ویژگی‌هایی که به تعریف ما از سنت فلسفه کهن مربوط می‌شود متمرکز شوم تا بتوانیم نگرش درست‌تری نسبت به آن پیدا کنیم و ببینیم کانون یا سنت فلسفه کهن چطور شکل گرفته و روی چه پایه و اساسی بعضی از فلاسفه مشخص در این فلسفه، مهم محسوب می‌شوند.

اول از همه، الگویی که در قالب آن بعضی از بخش‌های یک سنت مهمتر محسوب می‌شوند فقط زمانی آشکار می‌گردند که ما آن سنت را در اختیار داشته باشیم. بخش اعظم فلسفه کهن در دوران سقوط امپراطوری روم غربی در اروپای غربی از بین رفت و این اتفاق دلایل متفاوتی هم داشت که همگی به تغییرات فرهنگی و سقوط استقامت و یکپارچگی سیاسی مربوط بودند. جدا از گفتگوی تایمیئوس افلاطون، برای صدها سال تنها آثار فلسفی مربوط به سنت فلسفه کهن آثار مربوط به ارسطو بودند یعنی تنها آثاری که عمیقاً مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گرفتند همین آثار بودند. ارسطو بر فلسفه قرون وسطی حکمرانی می‌کرد. دوران رنسانس شاهد کشف جدیدی بود، چون منابع بسیاری در کنار فیلسوفان زیادی به صحنه اضافه شدند. اما با وجود شانسی و بخت‌های تاریخ، بسیاری از آثار اصیل نویسندگان کهن از بین رفته و تنها گزارشاتی دسته دوم از نظریات فلاسفه دوران کهن و بقایای سخنانشان برای ما باقی ماند. این سرنوشت همه فلاسفه "قبل از سقراط" و بسیاری از فلاسفه بعد از ارسطو بود، یعنی فلاسفه دورانی که تحت عنوان دوران هلنیستی خوانده می‌شود. کشفیات آثار فلسفه کهن ادامه پیدا کرد و اکثر نسخه‌هایی که از این دوران به دست ما رسیده‌اند روی طومارهای پاپیروس نوشته شده و در میان و زیر شنهای خشک مصر کشف شده‌اند - و یک مجموعه از آثار اپیکوریان که در انفجار و سوویس (Eruption of Vesuvius) حفظ شده و از میان نرفته هم کشف شده است. اما شکافهای بزرگی باقی مانده‌اند، و ما برای بعضی از افراد و مکاتب فلسفی همچنان مجبور هستیم به منابعی مراجعه کنیم که با توجه به زمان نوشته شدنشان که مدتها بعد از گفته‌های خود فلاسفه هستند چندان مناسب به نظر نمی‌رسند.

تفاوت‌های نگرش

این شرایط باعث شده که ما نگرش‌های متفاوتی نسبت به این متون داشته باشیم. درباره نویسنده‌گانی که آثارشان را باید از روی بقایای منابع کشف شده و از طریق منابعی که در آنها دیگران گفته‌های ایشان را ثبت کرده‌اند مطالعه کنیم، پرسش‌های تاریخی و تفسیری باید قبل از فرض این که ما عملاً جایگاه فلسفی آنها را به درستی می‌دانیم پرسیده شده و مورد بررسی قرار گیرند. اگر بدون بررسی دقیق و موشکافانه پیش‌زمینه‌های تاریخی، مفهومی و تفسیری سراغ پاسخگویی به سئوالات فلسفی مربوط به اینگونه آثار فلسفه کهن برویم با خطر یافتن یک جایگاه اشتباه برای آن فلسفه و یا فیلسوفانش مواجه می‌شویم یا حتی بدتر از آن ممکن است نتیجه بررسی‌مان این بشود که صرفاً با مطالعه آن آثار نظریات و تمرکز فلسفی خودمان را منعکس سازیم. بسیار منطقی‌تر و درست‌تر است که از آثار کسانی شروع کنیم که کتابهای خودشان در دسترسمان قرار داشته و می‌توانیم از آنها به عنوان همکار در بحث‌های فلسفی مربوط استفاده کنیم. پس این خیلی عجیب نیست که نویسنده‌گانی که فلسفه آنها حتی تا زمان ما هم زنده باقی مانده و در دانشگاه تدریس می‌شوند، فلسفه‌های افلاطون و ارسطو هستند، چون ما آثار آنها را به طور کامل در اختیار داریم، نه مثل نویسنده‌گانی از قبیل اپیکوروس که هر آنچه از آثار اصلی ایشان به دست ما رسیده بقایای کوچک کتابهایشان است..

به هر حال این تضاد می‌تواند اغراق باشد. افلاطون تنها نویسنده‌ای است که می‌توانیم مطمئن باشیم تمام آثاری که از او بدستمان رسیده قطعاً مربوط به خودش هستند. هیچکدام از آثار چاپ شده ارسطو به طور کامل به دست ما نرسیده‌اند؛ آنچه که ما از ارسطو داریم یادداشت‌های تعالیم و تحقیقاتش است، که مشکلات تفسیری خاص خود را دارند. اما حتی از افلاطون هم آثاری که بتوان با اطمینان کامل مطالعه کرد باقی نمانده است؛ برای مثال، تفاسیری که از نوشته‌های افلاطون وجود دارد نسبت به تمام فلاسفه کهن بیشتر است. پس حتی این امکان هم وجود دارد که ما در گزینش افلاطون یا ارسطو یا هر دوی ایشان به عنوان الگوهای فلسفی‌مان در دوران ما قبل سقراط مرتکب اشتباه شده باشیم. بنابراین فلاسفه و مکاتبی که ما آثارشان را بطور ناقص داریم می‌توانند با پرسشهایی که مطرح ساخته‌اند ما را کاملاً گیج کنند. در بیست سال اخیر شاهد انتقال بزرگی در علاقه به تحقیق، انتشار و تعلیم فلسفه کهن بوده‌ایم، جدا از تأکید انحصاری بر افلاطون و ارسطو که به تأکید و توجه به فلاسفه دوران هلنیستی (پس از ارسطو) تغییر پیدا کرده است.

تغییر علائق

چرا ما باید بر یک بخش از سنت فلسفه کهن متمرکز شویم؟ جدا از تخیلات فرافرستی، و این مسئله که آیا علاقه تاریخی یا فلسفی عامل تأکید ماست یا خیر، یک عامل اجتناب ناپذیر هم برای این تمرکز وجود دارد که علاقه فلسفی است، و همین عامل از یک دوران به دوران دیگر تغییر می‌کند. محققین و معلمان در حال حاضر به بعد گسترده‌تری از الگوها و فلاسفه علاقمند شده‌اند. بیست سال قبل علاقه تقریباً بطور کامل معطوف به افلاطون و ارسطو و الگوهای فلسفی‌شان بود و آنها به تنهایی بر فلسفه دوران کهن حکمرانی می‌کردند، و تغییرات مشابهی در طول زمان گذشته نیز شکل گرفته است. از آنجا که هیچ راه عادی خاصی برای ایجاد این تغییرات وجود ندارد، و سنت بزرگ کهن در کل رو به تغییرات جدیدی قرار دارد، هر اتفاقی ممکن است رخ دهد. این موضوع نیز نباید باعث تعجب ما بشود که فقط با یک روش برای بررسی فلسفه کهن مواجه شویم، این کاملاً طبیعی و اجتناب ناپذیر است، و باید این را هم به خاطر بسپاریم که محدودیت‌های فلسفه کهن باید نامرئی گردد، مخصوصاً وقتی از استاد به شاگرد منتقل می‌شود و در کتابها و مقالات روزنامه‌ها به چاپ می‌رسد.

ما حداقل بعضی وقتها می‌توانیم یک زمینه منطقی (عقلانی) را طوری دنبال کنیم که بخشهای متفاوت سنت فلسفه کهن در دورانهای مختلف جالب‌تر به نظر برسد. بعضی از آثار فلسفه کهن ساکت به نظر می‌رسند، همانطور که در بعضی از دورانها بوده‌اند. این آثار الگوهایی که مردم به راحتی درک می‌کنند را مطرح نمی‌سازند، و پرسشهایی که مردم پاسخهای زیادی برایش دارند را نیز مطرح نمی‌کنند. پس در دورانهای دیگر آنها واقعاً کارهایی انجام می‌داده‌اند. کدام یک از بخشهای سنت کهن که ما بر آن تأکید داریم، حداقل تا حدود کمی، بر پایه علائق فلسفی خودمان مورد تأکید قرار گرفته است؟ (این بخشها، و تغییراتی که در آنها پدید آمده، را چطور باید توضیح داد؟) همانطور که مشاهده خواهیم کرد، این یک خیابان یک طرفه نیست. تمرکز بر متون فلسفه کهن می‌تواند به ما کمک کند تا تفکر شخصی‌مان را در بعضی از الگوها واضح‌تر نموده و گسترش دهیم. (در فصل ۳ در این زمینه بیشتر بحث خواهد شد.) بخاطر پایداری و ثبات در تعالیم و گستردگی در تفکر فلسفی غربی از قرن هیجدهم میلادی، بعضی از آثار فلسفه کهن نه تنها شکل‌دهنده اصلی تاریخ زمانه خود بوده‌اند، بلکه بخشی از سنت امروزی هم محسوب می‌شوند.

گنجینه‌های تغییرپذیر جمهوری افلاطون

کتاب جمهوری افلاطون یک نمونه چشمگیر از چگونگی تبدیل یک اثر فلسفه کهن است. یا می‌توان آن را نمونه قابل توجهی از چگونگی توقف تأثیرگذاری یک اثر فلسفه کهن دانست. شاید کتاب جمهوری اثر افلاطون چشمگیرترین نمونه برای معرفی این فلسفه باشد.

در تقریباً تمام قرن بیستم، و بخشی از قرن نوزدهم، کتاب جمهوری مشهورترین اثر فلسفه کهن بود. این اثر احتمالاً تنها اثر در فلسفه کهن است که عده بسیاری آن را مطالعه کرده‌اند. در دانشگاهها، مدارس و دانشکده‌ها در کشورهای بسیاری، کتاب جمهوری به عنوان واحد درسی برای معرفی فلسفه کهن تدریس می‌شود. ما شاهد اشاره بنیادی به این اثر افلاطون در فلسفه مقدماتی، در "فرهنگ غربی"، در فلسفه سیاسی و انسان‌شناسی هستیم. اگر شما محبور باشید از فلسفه کهن یا از افلاطون در جایی صحبت کنید، جمهوری به عنوان اثر اصلی باید در انتخاب شما جای نخست را اشغال کند. در مطالعات امروزی از آثار افلاطون، جمهوری اثر اصلی و محوری است. جمهوری به بهترین شکل مهمترین جنبه‌های تفکر افلاطون را نمایان می‌سازد.

یک نکته مهم دیگر هم وجود دارد: کتاب جمهوری به طور برجسته در نور گزارش خلاصه افلاطون از یک جامعه ایده‌آل مطالعه می‌شود. افلاطون در گزارش خود یک جامعه کاملاً عادل و سالم را به تصویر می‌کشد، که در آن از یک سو ثروت و از سوی دیگر قدرت سیاسی مورد تأکید قرار می‌گیرند و بین این دو تمایز قائل شده است. حاکمان به عنوان "نگهبانان" مشغول کار هستند و زندگیشان را به خیریت و رفاه ساکنان این جامعه ایده‌آل و انجام درست امور دولتی وقف کرده‌اند. آنانی که در فعالیت‌هایی که ما اقتصادی می‌خوانیم فعال هستند هیچگونه نقشی در حکمرانی سیاسی و امور دولتی ندارند، و روش زندگیشان آنها را به شکلی محدود می‌سازد که از وسوسه ثروت و رسیدن به خواسته‌های شخصی خود دور باشند و طوری به کار خود ادامه می‌دهند که هیچ ضرری به رفاه و خیریت جامعه نمی‌رسانند. طبقه نگهبان، در نقطه مقابل، تحصیلات عالی داشته و اساساً در ایجاد رفاه و انجام امور نیک برای ساختن محیطی بهتر برای زندگی شهروندان سهم بسزایی دارند و علائق خود را در راه رسیدن به این هدف که به نفع اعضای جامعه است قربانی می‌کنند.

اغلب اینطور فرض می‌شود که ساختار سیاسی ایده‌آل، ایده اصلی و محوری کتاب جمهوری است؛ برآستی اغلب کتاب جمهوری به عنوان واکنش اصلی افلاطون به آنچه که او درباره امور سیاسی زمانه خود فکر می‌کرد معرفی می‌شود. کتاب جمهوری افلاطون شامل زمینه‌های زیادی است. به هر حال، عموماً چیزی که به عنوان نگهدارنده تمام این زمینه‌ها دیده می‌شود دیدگاه سیاسی افلاطون است، ایده‌ای که تنها با وجود یک دولت ایده‌آل وجود خواهد داشت، دولتی که علائق همه اعضای جامعه برایش حائز اهمیت

بوده و بتواند مردم را در مسیر پرهیزکاری و شادی پیش ببرد. بعضی وقتها این ایده حکمرانی حکیمان به عنوان واکنشی نسبت به فرهنگ مردم سالاری (دموکراسی) آنتیان که افلاطون در آن بزرگ شده بود مشاهده می‌شود، و همچنین از آن به عنوان ایده‌ای علیه چیزی که روحیهٔ پاسخگویی خوانده می‌شد یاد شده است. چنین نگرش عمیقی باعث شده که حداقل در کتابخانه‌های آمریکا، کتاب جمهوری افلاطون و کتابهای دیگری که دربارهٔ آن نوشته شده در قفسهٔ کتابهای علمی سیاسی طبقه‌بندی شوند، نه در قفسهٔ مربوط به کتابهای تاریخ فلسفه. محلی که در آن می‌توانیم به این کتاب دسترسی پیدا کنیم به ما نشان می‌دهد که چطور باید آن را مطالعه کنیم. اغلب دربارهٔ این کتاب گفته می‌شود که باید آن را به عنوان اثری در راستای کمک به تحقق اهداف و تفکر سیاسی ایده‌آل تعلیم داد و جنبه‌های دیگر آن نیز به عنوان ضمایم تعلیمی مورد استفاده قرار می‌گیرند.

اما آیا لازم است که ما کتاب جمهوری را به این روش مطالعه کنیم؟ دیگر به چه روشی می‌توان آن را مطالعه کرد؟

در جهان کهن، کتاب جمهوری به عنوان یکی از گفتگوهای افلاطون مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد، اما هرگز به عنوان مهمترین اثر و نقطهٔ محوری تفکراتش مطرح نبوده است. وقتی فلاسفه مطالعهٔ نظام‌مند تفکرات افلاطون را آغاز کردند، گفتگویی که آنها از آن نفع بردند تایمیوس (Timaeus) بود، نوشته‌ای شعری دربارهٔ شناخت جهان هستی. کتاب جمهوری اساساً بخاطر این ایده معروف بود که حکمرانان ایده‌آل هیچگونه زندگی خانوادگی و شخصی نداشتند، اما «زنان و کودکان زیادی در جمع ایشان حضور داشتند»، که این بخودی خود امر عجیبی بود و بیشتر از اینکه غیرقابل باور باشد عمیق بود.

ایده‌آلهای سیاسی افلاطون در عمل، در حالی که بوسیلهٔ ارسطو مورد انتقاد قرار گرفتند، در مسیر اصلی تفکر سیاسی دوران کهن فلسفه قرار نگرفتند، هر چند ایده‌های سیاسی موجود در گفتگوهای دیگر، از قبیل **دولتمرد و قوانین** توانستند به این مسیر اصلی راه یابند.

در جریان نسخه‌برداری‌های آثار افلاطون در قرون وسطی، کتاب جمهوری به وسیلهٔ سنت اسلامی مورد مطالعه قرار گرفت، سنتی که این اثر را به عنوان ایده‌ای برای متحد ساختن روحانیت و قدرت دولت غیر مذهبی بکار برد و رهبران ایده‌آل مذهبی خود را به وجود آورد. این ایده نتوانست بر مسیحیت غرب تأثیری بگذارد؛ در کلیسای مسیحی قرون وسطی گرایش جدایی کلیسا و دولت سیاسی به عنوان دو ارگان متفاوت و مجزا به شدت احساس می‌شد. این اثر در دوران رنسانس برتری خود را یافت، و متفکران ایتالیایی که خود را به عنوان طرفداران تفکر افلاطونی می‌دیدند از آن به عنوان یک ایدهٔ خیالی از دولتی ایده‌آل یاد کردند. در قرن هفدهم و هیجدهم غفلت بزرگی نسبت به فلسفهٔ افلاطون گریبانگیر جامعهٔ فلاسفه شد، و مرتبه کتاب جمهوری تا حد یک اثر عجیب و غریب معمولی پایین آمد و در آن دوران اصلاً از آن یاد نمی‌شد. (کمی بعد در این زمینه صحبت خواهیم کرد).

سپس، در قرن نوزدهم، افلاطون با اقبال عجیب و در عین حال با ارزشی مواجه شد، چون مطالعات گسترده‌ای روی آثار او آغاز شد و او بالاترین جایگاه را در فلسفه کهن بدست آورد که تا به امروز هم حفظ شده است. داستان پیشرفت افلاطون در انگلستان به طرز خاصی جالب توجه است، چون در جزیره انگلستان سه فاز برای واکنش نشان دادن نسبت به سه روش مطالعه و بررسی متون فلسفی مربوط به فلسفه کهن وجود داشت.

نخستین ترجمه انگلیسی از تمام آثار افلاطون در سال ۱۸۰۴ بوسیله توماس تیلور منتشر شد. تیلور (Thomas Taylor) یک مرد خودآموخته بود که افلاطون را یک شخص زحمتکش برای محبت در یک زندگانی دشوار می‌دانست، پس عجیب نیست که بدانیم کار ترجمه او به طرز فوق‌العاده‌ای دقیق و زیباست. تیلور ایده‌های افلاطون را در چهارچوب فلسفه نئوافلاطونی مشاهده می‌کرد، فلسفه‌ای که بر پایه بعضی از ایده‌های متافیزیکی افلاطون شکل گرفته بود و نتیجه‌اش تأثیر بر نویسندگان دوران رمانتیک بود، اما بیشتر بر اشعار وردزورث (William Wordsworth) تأثیر گذاشت تا بر فلاسفه.

نخستین تلاش برای مشاهده افلاطون به عنوان فیلسوفی که گفتگوهایش به طرز خاصی اهمیت داشته‌اند در قرن نوزدهم و بوسیله فلاسفه‌ای که ما آنها را سودمندگرایان (Utilitarians) می‌خوانیم صورت گرفت. این اتفاق بسیار عجیبی بود، چون عقاید سودمندگرایان درباره اخلاقیات و امور متافیزیکی تقریباً نقطه مقابل عقاید افلاطون بود. در نهایت، این چرخه به استوارت میل (Stuart Mill) رسید و او کسی بود که ایده افلاطون را به عنوان فیلسوف محوری و اصلی فلسفه کهن مطرح ساخت. فیلسوف سودمندگرایی به نام جورج گرات (George Grot) در سال ۱۸۶۵ نخستین گزارش جامع از تفکرات و ایده‌های افلاطون را منتشر ساخت و در آن درباره تمام گفتگوها به‌طور جداگانه به همراه زمینه و اهداف آنها بحث کرد و افلاطون را به عنوان فیلسوف محوری تفکر فلسفه کهن و کسی که همواره در جستجوی کسب راهکارهای فلسفی بوده و شخصی که بعضی وقتها متعصب و بعضی وقتها هم بدون اینکه خودش به نتیجه‌ای رسیده باشد علیه دیگران بحث می‌کرده معرفی نمود. گرات با ایده‌های افلاطون مخالف بود، اما با او همدردی کرد و وی را به عنوان شخصیتی با عقاید و ایده‌های متفاوت نسبت به خودش مطرح ساخت. در این تصویر از افلاطون به عنوان محقق و جستجوگری برای حقیقتی که در کتاب جمهوری از آن سخن به میان آمده یاد شده است و وجودش برای رسیدن به نتیجه لازم فرض شده است. گفتگوی افلاطون در کتاب جمهوری فقط یکی از چندین و چند گفتگوی مهم فلسفی است، و شامل بعضی از ایده‌های سیاسی او (وابسته به فلسفه کهن) می‌باشد که در اثر آقای گرات به عنوان اثر محوری افلاطون مورد بحث قرار نگرفته است.

به هر حال افلاطون که توانست صحنه فلسفه کهن را تسخیر کند سومین افلاطون بود، یعنی افلاطونی که بنیامین جووت (Benjamin Jowett) فیلسوف ایده‌آل‌گرا به تصویر کشید. جووت تمام آثار

افلاطون را ترجمه و در سال ۱۸۷۱ به شکلی منتشر ساخت که برای نخستین بار نوشته‌های افلاطون به طرز مناسبی در دسترس عموم قرار گرفت. (کتاب جمهوری به زبانهایی مثل کره‌ای و ایسلندی هم ترجمه شد؛ وقتی خوانندگان نیاز داشتند متن یونانی کتاب را مطالعه کرده یا نگاهی به ترجمه آن در زبان خودشان بیندازند با مشکلاتی مواجه می‌شدند چون افلاطون تا قبل از آن فقط در دسترس تحصیلکرده‌ها قرار داشت.) جووت افلاطون را به عنوان متفکری با انطباق می‌دید که به ایده‌آل‌گرایی اشاره می‌کند، و برایش کتاب جمهوری محوری بود که بوسیله آن افلاطون توانسته بود اخلاقیات و متافیزیک را در کنار سیاست قرار دهد. علاوه بر این، او ایده سیاسی را به عنوان محور مشاهده کرد، و با انجام این کار تقریباً همه کسانی که تا به حال کتاب جمهوری را مطالعه کرده‌اند ایده او را در این زمینه دنبال کرده‌اند.

چرا ایده افلاطون درباره دولت سیاسی به نظر یک همکاری و مساعدت جدی به تفکر سیاسی (در نقطه مقابل ایده خیالی یک دولت سیاسی ایده‌آل) محسوب می‌شود؟ در اواسط قرن نوزدهم تفکر سیاسی با الگوهایی که در جمهوری به طرز مناسبی بیان شده بود سر و کار داشت. حکومت مردم بر مردم (دموکراسی) و رأی‌گیری‌های جهانی، که قبلاً مورد تمسخر همه قرار می‌گرفت به عنوان یک انتخاب واقعی در سیاست دولتها در سطح جهان مطرح شد، و شهرهایی که دولت سیاسی دموکرات بر آنها حاکم بود در یونان باستان جایگزین نظام جمهوری روم باستان شد و تفکر سیاسی کتاب جمهوری افلاطون بر تمام جهان سیاسی حکفرما شد. همین تفکر بعدها نظام سیاسی آمریکا را هم به شدت تحت تأثیر خود قرار داد و کم‌کم متفکران سیاسی از آن برای تأثیرگذاری بر دولتهایشان استفاده کردند. تاریخ یونان باستان برای نخستین بار شروع به نمایش دموکراسی باستان در نور مثبتی شد. اگر کتاب جمهوری را به عنوان واکنش افلاطون نسبت به دموکراسی بینیم پس این کتاب سهم بسزای مثبت و منفی زیادی در شکل‌گیری مباحثات سیاسی قرن نوزدهم داشته است. و باید هم به این کتاب به همین شکل نگاه کنیم.

جووت کتاب جمهوری را برای مطالعات کلاسیک یک پیش‌نیاز معرفی کرد (جایگاهی که تا به آن زمان هرگز به کتاب جمهوری و افلاطون داده نشده بود) و این ایده سیاسی کتاب را نیز به عنوان یک متن جدی، ایده‌آل و چالش‌آمیز سیاسی برای پخش شدن در تمام جهان آکادمیک معرفی نمود. یک نخبه قرن نوزدهمی که کتاب جمهوری را در دانشگاه مطالعه می‌کرد قطعاً تحت تأثیر ایده وقف و سرسپردگی به رفاه و خیریت جامعه قرار می‌گرفت و ایده‌آلی که به عنوان پادزهر برای جاه‌طلبی‌های اقتصادی زمانه توضیح داده شده بود را می‌پذیرفت. ایده نگهبانان در قرن نوزدهم به عنوان یک ایده مرتیوکراتیک (دولتی که قدرتش در دست کسانی است که بر پایه توانایی‌های فردی بر مناصب خود گماشته شده‌اند) دیده می‌شود: حکمران سیاسی باید بسیار تحصیلکرده و سخت‌کوش بوده و جایگاه‌های دولتی به هیچ وجه بطور ارثی جانشین نشوند. ایده افلاطون مبنی بر وجود زنان، به عنوان نگهبانان بسیار مفید واقع شد چون به مردان کمک می‌کرد تا قادر شوند ایده برابری مرد و زن در جامعه، امور سیاسی، تحصیلات و رأی دادن را درک کنند.

(در اینجا اشتیاقی که ملکه ویکتوریا برای برداشته شدن تمایزات جنسی داشت را شاهد هستیم؛ جووت خیلی سعی کرد که ایده نگهبانان زن برای خوانندگان با ایده "زنان و کودکان جامعه" اشتباه گرفته نشود.) تأکید افلاطون بر یک نظام عادی تحصیلی برای همه شهروندان بدون تمایز جنسی الهامبخش جنبش در حال رشدی بود که در نهایت به دنبال دموکراتیک کردن نظام تحصیلی بود و این وظیفه دولت بود که به انجام رسیدن چنین هدفی را تضمین کند. اعتراضات افلاطون درباره دموکراسی و نظریه‌اش که حکمرانی مستلزم دانش خاص است بحث‌های زیادی را درباره دموکراسی مدرن و گسترش حق رأی به دنبال داشت. جمهوری مفادی را برای تفکر مهیا کرد که می‌شد از آنها در الگوهای معاصر استفاده کرد، و تمرکز و توجه قرن نوزدهم ایده افلاطون درباره دولت سیاسی را به عنوان ایده اصلی و کنترل‌کننده مابقی ایده‌ها و نظریات کتاب جمهوری نشان داد.

تفسیر جووت از کتاب جمهوری برای مدت زمان بسیار زیادی در سطح جهان مطرح بود. این تفسیر در کشورهای انگلیسی زبان، بیشتر از بحث‌های سیاسی و فلسفی ایده‌آل‌گرایان که منبع تولید خودش بودند دوام آورد. حتی در روزگار ما هم اینطور تصور می‌شود که کتاب جمهوری را باید به عنوان یک حکم سیاسی ایده‌آل‌گرایانه مطالعه کرد، حکمی که در آن امور اخلاقی و متافیزیکی در درون چهارچوب دولت ایده‌آل سیاسی بسط پیدا می‌کند. محققین در این مورد که مفهوم "کاربردی" این ایده‌ها چیست با هم اختلاف نظر دارند: عده‌ای این ایده‌ها را برای الهام‌بخشی ایده‌آل تشخیص داده‌اند، و عده دیگری هم به عنوان یک طرح اولیه که مستقیماً باید به کار برده شود. و در قرن بیستم، واکنش عمومی به این اثر به طور کامل تغییر کرد و از احترام به دشمنی مبدل گشت. جنگ‌های سیاسی دوران ویکتوریا به اتمام رسیده بود، و ایده‌های تاریک‌تر و جدیدتری با کتاب جمهوری در ارتباط فرض می‌شدند. از دهه ۳۰ صده بیستم به نگهبانان به عنوان دولتمردان وابسته به حکومت دیکتاتوری و مطلق نگاه می‌شد، و بعضی وقتها ایده‌های فاشیستی را به آنها مربوط می‌ساختند، و تأکید افلاطون بر تحصیلات عمومی و فرهنگ نیز با تبلیغات در جهت کسب شهرت و شستشوی مغزی مقایسه می‌شد. (ایده‌ای که باعث لکه‌دار شدن شهرت افلاطون شد ایده نگرش مشابه او با ایده‌های آلمان نازی قبل از جنگ بود، اما در رژیم کمونیستی آلمان بعد از جنگ نیز همچنان به قوت خود باقی ماند)

در روزگار ما، هر چند جملات و انتقادات نسبت به فاشیسم به طرز مشابهی بی‌اعتبار شده و کاهش می‌یابند، اما عده کمی پیدا می‌شوند که کتاب جمهوری را به عنوان اثری که شامل ایده‌های مثبت برای الهام‌بخشی و تشویق فاشیسم معرفی کنند. این اثر فلسفی اغلب به عنوان مجموعه‌ای اعتراضی و انتقادی از ایده‌های سیاسی مورد استفاده قرار می‌گیرد. دانشجویانی که می‌خواهند با صبر بر مطالب این کتاب و تفکراتی که پشت زمینه‌های آن وجود دارد به طور فراگیر متمرکز شوند به آسانی می‌توانند بدون اینکه خودشان را موظف به بکار بردن آن ایده‌ها بدانند از آن انتقاد نمایند. همچنان فرض اساسی در این زمینه

بدون تغییر باقی مانده است، این فرض که کار اصلی این کتاب ارائه گزارشی از یک جامعه سیاسی ایده‌آل است که ساختار و کارکردهایش پاسخهای مناسبی را برای پرسشهای اصلی مباحث سیاسی وابسته مهیا می‌کند.

تفسیر کتاب جمهوری در ایجاد خلاقیت و الهام‌بخشی به جنبش‌های فلسفی زیادی نقش داشته، اما معمولاً این نکته در مورد آن مورد غفلت واقع می‌شود که تفسیر این اثر افلاطون به عنوان یک نظریه سیاسی اساساً اثری ویکتوریایی است، و ما دیگر استدلال‌ات و ویکتوریایی را برای پذیرش یک اثر به عنوان یک نمونه سیاسی مهیج نمی‌پذیریم. ما می‌توانیم این موضوع را با مشاهده تنوع گسترده تفسیر متضادی که از این اثر تا قرن نوزدهم نوشته شده بهتر درک کنیم. تفسیر سیاسی که همچنان ادامه یافته و حالا یکی از دلایل آسان بودن انتقاد از آن به عنوان یک اثر سیاسی و فلسفی است. از آنجا که این کتاب به عنوان یک ابزار تعلیمی مورد استفاده قرار گرفته، به سادگی مورد هدف حملات و انتقادات قرار گرفته است. اما در این اواخر اکثر محققین به این نتیجه رسیده‌اند که باید پایه و اساس خود تفسیر هم مورد بازبینی قرار گیرد.

مطرح ساختن پرسشهایی درباره محتوای متن و بحث درباره متن

آیا کتاب جمهوری یک اثر فلسفی است؟ این پرسش پیچیده‌تر از آن است که با یک پاسخ کوتاه به آن جواب بدهیم، و حالا که مشاهده کردیم تفسیر سیاسی منبع چندان مطمئنی هم محسوب نمی‌شود، پس فکر می‌کنم تشویق شده باشید که کتاب را مطالعه کنید (اگر آن را تا بحال مطالعه نکرده‌اید) و این پرسشها را از خود مطرح سازید: چرا و چطور؟ شاید بخواهید بارها روی متن بازگردید و از خودتان بپرسید که آیا نگرشی که نسبت به آن کتاب و طریقه مطالعه‌اش دارید تغییر می‌کند یا خیر.

یک نکته بسیار واضح درباره کتاب جمهوری اینست که توصیفش از دولت ایده‌آل فقط یکی از بخشهای کوچک (یا بهتر است بگوییم یکی از زمینه‌های کوچک) کتاب است. همچنین باید به این نکته هم توجه داشته باشیم که به عنوان یک "طرح اولیه" سیاسی، کتاب جمهوری بسیار کتاب کوچکی است، و چهارچوب مشخصی هم برای عملکرد سیاسی نشان نمی‌دهد. بحث اصلی کتاب در آغاز کتاب دوم مطرح شده و در پایان کتاب نهم به آن پاسخ داده می‌شود، و شامل تلاش افلاطونیان برای پاسخ دادن به این پرسش می‌شود، «چرا من باید اخلاق‌گرا باشم؟» به نظر می‌آید اخلاقیات بیش از اینکه به نفع من باشد به نفع دیگران است؛ آیا بهتر نیست که من به شکلی زندگی کنم که در پایان عمر از همه فرصتهایم استفاده کرده و دیگران برایم اهمیتی نداشته باشند؟ افلاطون فکر می‌کند که زندگی اخلاق‌محور می‌تواند عالی باشد و می‌تواند از آن با استدلال‌ات منطقی محکمی دفاع کرد، حتی در بدترین شرایط ممکن در دنیا. او برای واضح‌تر ساختن نظرش در این زمینه، دولت ایده‌آل سیاسی را به عنوان یک تشبیه برای ساختار جان یک

شخص اخلاق‌گرا معرفی می‌کند؛ همانطور که او در پایان بحث می‌گوید، دولت سیاسی ایده‌آل ساختار مطلق‌ی که یک شخص اخلاق‌گرا به عنوان ایده‌آل خود برای داشتن یک زندگی نیکو می‌پسندد را به ما نشان می‌دهد. اما دولت سیاسی ایده‌آل ایده‌ای نیست که ساختار کتاب جمهوری را شکل داده باشد، و پرسشهایی که افلاطون دربارهٔ جهان پرسیده را نمی‌توان با اشاره به یک دولت سیاسی ایده‌آل پاسخ داد مگر اینکه بحث اصلی کتاب را به طور کامل فراموش کنیم.

این واضحاً تنها آغاز یک گزارش از نقشهٔ کلی یک اثر است. شاید شما بخواهید از خودتان بپرسید که یک دولت سیاسی ایده‌آل در نمایاندن ساختار جان اشخاص به عنوان اعضای جامعه چه کاری انجام می‌دهد. ایده‌های سیاسی تا چه حد جدی محسوب می‌شوند؟ این ایده‌های سیاسی در مقایسه با مباحث سیاسی افلاطون و در گفتگوهای *دولتمرد* و *قوانین* تا چه حد جدی هستند؟ اساسی‌تر از همه، شاید شما بخواهید این پرسش را مطرح سازید که آیا معرفی یک ایدهٔ دولت سیاسی ایده‌آل به بحثی که دربارهٔ اخلاقیات فردی است تأثیر مثبتی بر روند کار افلاطون در کتاب جمهوری داشته است یا خیر؟ در پاسخ باید بگوییم این ایده قطعاً یکی از بهترین ایده‌های اوست.

چرا کتاب جمهوری از میانهٔ قرن نوزدهم اغلب به عنوان یک اثر مربوط به نظریات سیاسی مورد مطالعه قرار گرفته است؟ واضح است که ویکتوریایی‌ها به نوعی، و نسل‌های بعدی، از کتاب جمهوری برای بسط دادن ایده‌های شخصی‌شان استفاده کرده‌اند، و آنچه را که برای اثبات مباحث خودشان لازم می‌دانسته‌اند از متن بیرون کشیده و مطالعه نموده‌اند. بر نگاهبانان افلاطون به عنوان مأموران مرتیوکرات نگاه شده که ویکتوریایی‌ها را در راه ساختن یک جامعهٔ عادلانه‌تر نگران می‌کردند. به این نگاهبانان به عنوان یک گروه بزرگ از برادران فاشیست نگاه شده که نگرانیهای زیادی متفکران قرن بیستم در دولت‌های سیاسی سودمندگرا ایجاد می‌کردند. اما اگر کتاب جمهوری بتواند برای رسیدن به چنان نتیجهٔ متضادی مورد استفاده قرار گیرد، آیا اصلاً امکان اینکه ما قادر باشیم یک فلسفهٔ سیاسی در آن پیدا کنیم وجود دارد؟

این می‌تواند یک تفکر افسرده‌کننده باشد. چنین تفکری می‌تواند تشویق‌کنندهٔ این انعکاس باشد که هیچ پایه و اساس واقعی برای یک تفسیر بی‌طرف از این کتاب نمی‌تواند وجود داشته باشد، و اینکه هر نسلی، یا بهتر است بگوییم هر خواننده‌ای، جمهوری خودش را با مطالعه کتاب جمهوری می‌سازد، یا حداقل فلسفهٔ سیاسی خودش را از درون آن استخراج می‌کند. خارج از چرخه‌های پُست مدرن آکادمیک، نتیجه‌گیری بالا یک نتیجه‌گیری بدبینانه تلقی می‌شود. این کتاب قطعاً به نظر می‌آید که حرف متفاوتی برای گفتن دارد که خوانندگان مختلف با توجهات و تأکیدات متفاوت می‌توانند دربارهٔ آن بحث کنند. جمهوری خود را به عنوان یک کار فلسفی ارائه می‌دهد، و ما را نیز تشویق می‌کند تا از مباحث منطقی و گفتگو به عنوان راهی برای رسیدن به حقیقت استفاده کنیم.

ما می‌توانیم شاهد انشعاب شدید تفاسیر کتاب جمهوری نه به عنوان دلیلی برای به انحراف کشیده شدن بسوی نسبیت‌گرایی دربارهٔ تفسیر باشیم، بلکه به عنوان نشانه‌ای از پری و عمق اثر: حتی اگر، بعد از تفسیر جووت، زمینهٔ سیاسی این اثر بیش از حد خود را نشان داده باشد یا به بیانی دیگر خوانندگان بیش از حد بر زمینهٔ سیاسی آن تأکید کرده باشند (و به اشتباه)، نتیجه این شده که توجه به متن آن افزایش یافته، و ما الان قادر هستیم که به عقب نگاه کرده و ببینیم که این تأکید و توجه بر زمینهٔ سیاسی تا چه حد کمی بر روند تفکری که پشت متن است تأثیر دارد. حالا ما قادر هستیم با مطالعهٔ کتاب جمهوری مشاهده کنیم که چگونه شد این اثر بوسیلهٔ بسیاری از سیاستمداران قرن نوزدهم و بیستم به عنوان یک متن سیاسی مورد استفاده قرار گرفت. این بهترین نمونه از کتابهای فلسفه کهن است که به یک جادهٔ دو طرفه منتهی می‌شود؛ بحث کردن دربارهٔ این اثر می‌تواند بحث‌های آن را روشن‌تر سازد، در حالی که باعث تشویق ما به دیدن این اثر در نور آن بحث هم می‌شود.

مشاهدهٔ اقبال‌های تغییرکنندهٔ کتاب جمهوری به عنوان یک داستان اختطارآمیز کار چندان دشواری نیست: در حین مورد استفاده قرار گرفتن یک اثر فلسفه کهن به عنوان "چیز خوبی برای تفکر" (یعنی زمانی که ارتباط نقطهٔ مهار بحث یا بحث‌های اصلی متن با خود متن قطع می‌شود) مثل ماجرای اثر افلاطونی بطور کلی و روشی که بوسیلهٔ آن تا این اواخر مورد مطالعه قرار می‌گرفت چه اتفاقی رخ می‌دهد؟ اگر ما با ذهن بازتری به مسئله نگاه کنیم متوجه خواهیم شد که وقتی یکی از آثار فلسفه کهن را مورد مطالعه قرار می‌دهیم باید از سه امر بسیار مهم آگاه باشیم. یکی علاقه‌ای که به دیدن و درگیر شدن در خود اثر و در قالب زمینهٔ منطقی متن در ما بوجود می‌آید. دومی، فرضیات شخصی خودمان از جالب و برجسته بودن اثر به عنوان یک فلسفه است، چیزی که ما به لحاظ منطقی شایسته ستایش می‌یابیم. و سوم، پتانسیل اثری که مطالعه می‌کنیم در ایجاد تفکر فلسفی خلاق در ما. این ویژگی‌ها ممکن است تأثیر و قدرت متفاوتی داشته باشند و به طرق مختلف وارد عمل شوند. یک نکتهٔ قطعی که از تاریخ مطالعهٔ کتاب جمهوری اثر افلاطون می‌توانیم بیاموزیم اینست که کمبود آگاهی از این سه ویژگی می‌تواند به مشاجرهٔ بیهوده سر اموری که در واقع تفاسیر متضاد هستند بینجامد و تفسیر درست موضوعات در لابلاهای بحث‌های پوچ و بعضاً ساختگی گم شود.

اگر به نتایج فصل اول فکر کنیم، می‌توانیم مشاهده نماییم که بعضی وقتها یک الگو در فلسفه کهن بخشی از یک بحث محسوب می‌شود که می‌توانیم فوراً با آن ارتباط برقرار کنیم. اما حالا می‌توانیم مشاهده کنیم که خطرات پتانسیلی زیادی هم در اینگونه طرز برخورد یا آثار فلسفه کهن وجود دارد. ما باید پی یافتن روش‌های جدیدی باشیم که در آنها علایق فلسفی متغیری که داریم در ساخت چیزی که ما در فلسفه کهن جذاب می‌یابیم نقش داشته باشد. کتاب جمهوری عالی‌ترین نمونه از چگونگی انتقال تأکید یک اثر از حاشیه به محور اصلی خود، و از تأکید اخلاقی بر یک تأکید سیاسی، تحت تأثیر فشارهای علایق

تغییرپذیر خوانندگان مختلف در دورانهای زمانی متفاوت و با اهداف متنوع است. این اخلاقی نیست که ما فکر کنیم تفاسیر خودمان از کتاب جمهوری چیزی نیستند مگر انعکاس تعصبات شخصی مان. بجای داشتن این طرز فکر، باید ما از علایق فلسفی خود آگاه بوده و نقشی که آنها بازی می کنند را تشخیص دهیم، تا حد تأثیرگذاری شان را بر ضمیر ناخودآگاهمان کاهش دهیم. در حالی که بعضی از بخشهای فلسفه کهن برای علائق ما بسیار بیگانه به نظر می رسند اما بعضی از این بخشها هم خیلی با علایق ما عجین هستند. بعضی وقتها لازم است که ما علایق شخصی مان را از تمرکز زمان حال دور کنیم و بیشتر روی سنتهای تغییر آنها متمرکز شویم.

شاید درگیر شدن در تفکر فلسفه کهن در فصل اول طوری توضیح داده شده که آسان به نظر می آید؛ حالا شاید فکر کنید که ایجاد ارتباط با تفکر کهن از آنچیزی که فکرش را می کردید دشوارتر است. با وجود متون بسیار، مخصوصاً مشهورترین آنها که کتاب جمهوری افلاطون است، روش درست، قطعاً فکر کردن به هر دوی آنها به عنوان آثاری قابل بررسی و مطالعه می باشد و درست ترین راه برای بحث کردن درباره موضوعات این گونه متون توجه به موضوعی است که از ابتدا تا انتهای مباحثشان قابل تشخیص است. انتظاری که ما از درک متون فلسفه کهن می توانیم داشته باشیم با این روش، آسانتر میسر می گردد. وقتی ما مطالعه آثار فلاسفه کهن را آغاز می کنیم گمان می بریم که نکات بسیار تازه ای را کشف و استخراج کرده ایم اما خیلی زود به این نتیجه می رسیم که ما با فیلسوفانی که آن متون را نوشته اند حداقل دوهزار سال فاصله داریم و در این فاصله سنتهای بسیاری در مطالعه و نوشتن آنها بوجود آمده است. با تشخیص ویژگی هایی که ما را از فلاسفه کهن جدا می سازند، و ویژگی هایی که "کانون" متون را مشخص ساخته اند، ما می توانیم بحث های فلسفی موجود را بهتر درک کرده و به بجای اینکه از مباحث اصلی دور گردیم به آنها نزدیک تر شویم.

فصل سوم

زندگی شاد، کهن و امروزی

شما باید انتخاب کنید

یکی از داستان‌های آشنا برای هر کسی که فلسفه در جهان کهن را مطالعه کرده باشد انتخاب هرکول اثر پرودیکوس (Prodicus Choose of Heracles) است. پرودیکوس یک "رواقی" نامی یا یک منطق‌گرای حرفه‌ای در قرن پنجم قبل از میلاد بود. ما داستانی را از یک نویسنده متأخر، زنونفون (Xenophon)، در دست داریم که گفتگوهای فیلسوف مشهور سقراط را از نو ثبت کرده است.

سقراط مشغول صحبت کردن با یک دوست است، دوستی که اریستپوس (Aristippus) نام دارد و این عقیده را دارد که باید برای رسیدن به چیزی که آرزویش را دارید حرکت کنید و نباید از لذات روزگار سرفنظر کرد. سقراط به این عقیده اعتراض کرده و به این مطلب به عنوان یک هشدار اشاره می‌کند که چنین عقیده‌ای ممکن است خطرناک باشد؛ اگر شما نتوانید آرزوهایتان را کنترل کنید شاید در نهایت در چنگال رحمت کسانی اسیر شوید که می‌توانند آرزوهایشان را کنترل کنند، و در نتیجه با استفاده از قدرت برتری که نسبت به شما دارند شکستتان داده و کنترل زندگی‌تان را بدست گیرند. اریستپوس به این مسئله شک داشت. او می‌گوید، او می‌تواند زندگی خود را کنترل کند به شکلی که بر کسب لذات شخصی متمرکز باشد و در عین حال طوری برنامه‌ریزی کند که از هر گونه تحت سلطه قرار گرفتن بوسیله دیگران جلوگیری نماید؛ و این راه رسیدن به شادی در زندگی می‌داند.

سقراط مخالف است. او فکر می‌کند، مسئله فقط این نیست که از کنترل و سلطه دیگران جلوگیری کنیم. مسئله این است که شما چگونه به زندگی شخصی‌تان توجه می‌کنید. او برای روشن ساختن بحث خود از داستان پرودیکوس و اینکه چگونه هرکول نیمه‌خدا در آغاز دوران جوانی‌اش سر دو راهی انتخاب قرار گرفت نقل قول می‌کند. دو زن سر راه هرکول قرار می‌گیرند، و هر کدام از او می‌خواهند که یک راه را انتخاب کند، راهی که مسیر مخالف راه دیگری است. یکی از آن زنان هوشیارانه شیک‌پوش نزد هرکول آمده و شجاع و جسور است؛ او از کنار او به سمت راهی که در نظر دارد هرکول را برای ورود به آن تشویق کند می‌دود و به او اصرار می‌ورزد که جاده آرزوها و لذات را انتخاب کند و در زندگی هر کاری که می‌خواهد انجام دهد و با حداقل تلاش به سوی رسیدن به آرزوهایش هر چه که هستند پیش برود. او می‌گوید، دوستان من، مرا شادی صدا بزنید، هر چند دشمنانم مرا فساد (یا لذت) می‌خوانند. زن دیگر، رسمی و فروتن، بیشتر سخنان دل‌آویز می‌گوید تا اینکه ظاهرش را به رخ بکشد، و هرکول را ترغیب می‌کند تا مسیر مخالف را انتخاب کند و دنبالش برود یعنی جاده پرهیزکاری هر چند باید در این راه جدید

دائماً در تلاش باشد و بجای رسیدن به موفقیت آنی برای رسیدن به خواسته‌هایش سعی زیادی کند. آن زن می‌گوید، آنچه که من پیشنهاد می‌کنم بسیار با ارزش است اما مستلزم کار و پرهیزکاری و انکار خویشتن است؛ فساد (لذت) یک راه آسان را برای رسیدن به شادی معرفی می‌کند، اما خواسته‌های هر کسی که در آن جاده قدم بر دارد پس از گذشت مدت زمان کمی کم‌رنگ‌تر شده و چیزی که واقعاً یک ارزش محسوب شود برای شخص باقی نمی‌ماند، در حالی که پرهیزکاری راهی است برای کسب ارزش‌ها و احترام، که شادی واقعی را در نهایت شکل خواهد داد.

انتخاب هرکول یک موضوع تکرار شونده را به هنر غربی معرفی کرد. تصویری که در این بخش آورده‌ام اثر پائولو دی ماتیس (Paolo de Matteis) است که در سال ۱۷۱۲ بوسیله فیلسوفی به نام آنتونی اشلی کوپر (Anthony Ashley Cooper) که سومین کنت (سرباز دلیر در انگلستان) از خاندان شفتسبری (Shaftesbury) بود سفارش داده شد تا به عنوان عکس در کتابش که در زمینه پرهیزکاری نوشته شده بود قرار گیرد. این اثر هنری و بسیاری آثار مشابه چیزی را به تصویر می‌کشند که یک خواننده امروزی را واقعاً اذیت می‌کند: انتخاب اخلاقی به عنوان دو زن که در نظر یک مرد با یکدیگر مقایسه می‌شوند به تصویر کشیده شده است. علاوه بر این، هر چند یک سوی قضیه اینست که آنچه اهمیت دارد حقیقت است و نه ظاهر، این امر به خودی خود در قالب الگوهای یک زن ابراز شده است، و باید به این نکته هم توجه داشته باشیم که یکی از زنان جذاب‌تر از زن دیگری به تصویر کشیده شده است.

اما جدا از این شاید ما در شگفت شویم که چرا این داستان، که به نظرمان خیلی آشکار و ساده است، باید تا این حد مشهور شود. واضحاً، شاید ما فکر کنیم، اگر از شما بخواهند بین پرهیزکاری و فساد یکی را انتخاب کنید، حتماً باید پرهیزکاری را انتخاب کرد اما این فقط بخش آسان مسئله است؛ بخش دشوار آن زمانی در مقابل ما قرار می‌گیرد که باید پرهیزکاری را به عمل بیاوریم، و باید آن را در قالب یک بانوی امروزی به تصویر بکشیم نه یک زن هوس‌باز. اگر ما اینگونه فکر کنیم، احتمالاً به این دلیل خواهد بود که تفکر اخلاقی غالب بر قرن بیستم ساختار اخلاقی کهن را برایمان بیگانه و ناآشنا ساخته است. اما این یک پیشرفت نسبتاً جدید است، و خیلی هم سریع در حال وارونه شدن است، چون پرهیزکاری هم در مباحث سیاسی و هم در مباحث فلسفی شناخته شده‌تر و آشکارتر شده است. حالا ما در نقطه خوبی برای پذیرش ادعاهای پرهیزکاری در مقابل هرکول هستیم.

پرهیزکاری و لذت در مقابل هرکول قرار داده می‌شوند تا او بین آنها انتخاب کند و این در حالیست که هر دو ادعا می‌کنند او باید در راه جاده‌ای قدم بردارد که به شادی ختم می‌شود. پرودیکوس نخستین فیلسوفی بود که مطلب بسیار آشکاری را مهم جلوه داد؛ همه ما در زندگی مان هدف مشترکی داریم که رسیدن به شادی است. ما این تفکر را در فلاسفه متأخری مثل دموکریتوس و افلاطون هم پیدا می‌کنیم؛ این

دو فیلسوف متأخر بر این مطلب تأکید دارند که انکار اینکه رسیدن به شادی هدف اصلی زندگی همه ماست، و مقصدی که همه فکر می‌کنند در پایان راهشان به آن می‌رسند مضحک است.

اما پرودیکوس هم با تأکید بر مطلب دیگری به ماجرا به شکل متفاوتی نگاه کرد. وقتی زندگیتان به مرحله جوانی (بلوغ) می‌رسد، به این کسب شادی فکر می‌کنید و هدفتان را مشخص می‌نمایید، و چنان آگاهانه اینکار را انجام می‌دهید که خود را با یک انتخاب مواجه می‌بینید. شما نمی‌توانید همه چیز را با هم داشته باشید؛ شما قادر نخواهید بود در زندگیتان به همه آرزوهای خود دست پیدا کنید و در عین حال همچنان به کسب چیزهای دیگری که در نظر دیگران ارزش محسوب می‌شوند فکر کنید و به طریقی زندگی کنید که همه به زندگیتان احترام بگذارند. تشخیص واضح اینکه هدف زندگی شما رسیدن به شادی است این درک را با خود به همراه دارد که شما باید زندگی‌تان را طوری ترتیب داده و پیش می‌برید که فقط متمرکز یک راه باشید نه چند راه. قرن‌ها بعد فیلسوفی به نام سیسرو (Cicero)، که اکثر مباحث رواقی را می‌شناخت، همچنان فکر می‌کرد که این داستان چیزی عمیق درباره زندگی همگان و رفتاری که ما در پیش می‌گیریم تا به شادی برسیم برای گفتن دارد.

شادی و لذت

در بیان دوباره داستان به شکلی متفاوت زن هوس‌باز می‌تواند فساد یا لذت باشد. در سنت‌های ما از فلسفه اخلاقی به نظر عجیب می‌آید که لذت در حکم بد و راهی اشتباه برای رسیدن به شادی نمایان می‌شود. جان استوارت میل، یکی از بنیانگذاران بزرگ سنت سودمندگرایی، عملاً شادی را به عنوان لذت و وضعیت عدم حضور درد و رنج تعریف کرد، اما حتی اگر ما شادی را عملاً به عنوان نتیجه لذت نبینیم همچنان چیز بسیار عجیبی خواهد بود که شادی را نتیجه پرهیزکاری بدانیم. در اینجا می‌توانیم مشاهده کنیم که تفکر اخلاقی کهن نقش مفهومی متفاوتی را برای شادی قائل می‌شود.

شادی در تفکر اخلاقی کهن به احساس خوب داشتن یا لذت بردن مربوط نمی‌شد؛ شادی در تفکر اخلاقی کهن اصلاً یک احساس نبود. این زندگی شما در کل است که در مورد آن گفته می‌شود شاد بوده یا خیر. بنابراین مباحثی که درباره شادی وجود دارند در حقیقت مباحثی صرفاً درباره یک زندگی شاد نیستند، بلکه همچنین درباره لحظات و تجربیات شاد نیز هستند؛ مباحث امروزی درباره شادی گرایش شدیدی به قاطی شدن سریع دارند چون چنین امور متفاوتی برای متفکران مطرح هستند. در اخلاقیات کهن، شادی از طریق یک مسیر کاملاً متفاوت نسبت به مسیر "احساس خوب داشتن" وارد بحث اخلاقی می‌گردد.

بعضی وقتها پیش می‌آید که شما از مسیر عادت‌وارانه زندگی روزمره خود قدم به عقب برداشته و به زندگیتان به عنوان یک کلیت نگاه می‌کنید. شاید مجبور شوید اینکار را از طریق تجربه یک بحران انجام دهید، یا شاید تعویض یک مرحله در زندگیتان آن را موجب شود، مثلاً رسیدن به سن بلوغ بعد از سپری کردن سن نوجوانی - مثل داستان هرکول - و در چنین شرایطی شما به تفکر فرو می‌روید که واقعاً چه

چیزی بر زندگیتان غالب است، ارزشهایتان چیست و چه اموری برایتان اهمیت دارد. برای مردمان دوران کهن این آغاز تفکر اخلاقی محسوب می‌شد، یعنی نقطه ورود به انعکاس اخلاقی. هر وقت که شما به خودآگاهی برسید، باید با انتخابهایتان مواجه گردید، و با این حقیقت کنار بیایید که ارزشهای مشخصی برایتان نسبت به ارزشهای دیگر متمایز محسوب می‌شوند. شما باید از خودتان پرسید که چطور همه توجهاتتان با یکدیگر سازگار خواهند شد، یا اینکه کدامیک از مراکز توجهتان با دیگران سازگار نیست. شما به دنبال چه چیزی هستید، این فرضی بود که همه متفکران کهن در ذهنشان می‌پروراندند، و به این حس کردن زندگی به عنوان یک کلیت می‌گویند، یعنی برنامه‌ریزی و ترتیب دادن تمام مراکز توجهتان برای رسیدن به یک هدف نهایی که به آن در یونانی *تلوس (Telos)* می‌گویند. برای کسی که نتواند توجهات خود را تحت کنترل و سازگاری درآورد هر راهی که خودش را در زندگی او غالب ساخته و با راههای دیگری که در مقابل او قرار دارند مخاف باشد، به مسیر اصلی زندگیش تبدیل می‌شود.

شما درباره مسیری که زندگیتان تمایل دارد به سویش برود و ارزشهایی که می‌خواهید در زندگیتان ابراز شوند چه می‌گویید؟ نخست، احتمالاً چیز زیادی برای گفتن ندارید. فقط پس از تفکر و تعمق بر چندین نظریه اخلاقی است که شما قادر خواهید بود یک ایده روشن و صریح را درباره ارزشهای زندگیتان عنوان کنید. اما یک چیز وجود دارد که می‌توانید بگویید، حتی قبل از اقدام به تفکر و تعمق درباره نظریات اخلاقی: همانطور که فلاسفه بعد از پرودیکوس معتقد بودند، و ارسطو هم به طرز خیلی جامعی تأیید کرد، همه قبول دارند که هدف نهایی‌شان در زندگی رسیدن به نقطه انتهایی که *شادی* نام دارد است، و این همان چیزی است که مردم در هر کاری که انجام می‌دهند به دنبالش هستند یعنی داشتن یک زندگی شاد. (بنابراین نظریات اخلاقی کهن را یودیمانیست [Eudaemonist] می‌خوانند، که از واژه یونانی یودیمانیا [Eudemonia] به معنی شادی گرفته شده است.)

چرا باید چنین امری تا این حد واضح باشد؟ البته اگر شادی در مقابل مفهوم لذت بردن یا احساس خوبی داشتن معرفی می‌شد، مسئله اصلاً واضح به نظر نمی‌رسید. اما شادی به داراییهای رسمی ما که در پایان خواهیم داشت مربوط می‌شود. یعنی، زندگی شاد باید نیازهای مشخصی را در جان فرد رفع کند، قبل از اینکه او حتی بتواند پرسیدن این پرسش را آغاز کند که محتوای آن زندگی شاد چیست؛ هر کاندیدایی برای قرار گرفتن در محتوای زندگی شخصی - پرهیزکاری، لذت یا چیزهای دیگر - باید با این نیازهای اساسی مواجه گردد. پایان کلی که همه مراکز توجه شما در آن باید به سرانجام رسیده باشند نشان خواهند داد که تا چه حد این نیازها رفع شده‌اند: هر کاری که شما انجام می‌دهید یا قصد انجامش را دارید در جهت رسیدن به هدف شادی صورت می‌گیرد، در حالی که چنین تلاشهایی برای کسب چیزی فراتر صورت نمی‌گیرند. یک زندگی شاد باید *بی‌نیاز* هم باشد: چیزی در زندگی شما بدست نخواهد آمد که به عنوان یک ارزش ماندگار از زندگی شما مطرح شود. اینها نکات بسیار بدیعی هستند، هر چند نکات ضمنی قوی

زیادی دارند. و در مرحله درک مستقیم یا حس کردن، شادی تنها هدف محسوب می‌شود، یعنی یک هدف پذیرفتنی در زندگی شما به عنوان یک کلیت، که کامل و بی‌نیاز است. ما کارهای دیگری هم برای شاد شدن انجام می‌دهیم، اما صرفاً همان دلیل نمی‌تواند برای شاد شدن ما کافی باشد. و هر گاه ما احساس کنیم زندگی شادی داریم پس به دنبال چیز فراتری نخواهیم بود چون احساس می‌کنیم بی‌نیاز شده‌ایم. این نکات کاملاً واضح هستند البته در مفهوم فلسفه کهن از شادی. اما، آنطور که ارسطو فوراً اشاره می‌کند، چنین نکاتی خیلی راحت هضم نمی‌شوند، چون در مورد چگونگی معرفی و تشخیص شادی حقیقی همچنان نظریات متضاد زیادی وجود دارد، و مکاتب مختلف درباره امور و تفکرات اخلاقی از همین نقطه است که از هم جدا می‌شوند.

به هر حال، یک نکته از همان آغاز واضح است. شادی یعنی داشتن یک زندگی شاد - این شادی به تمام جنبه‌های زندگی شما مربوط می‌شود. به هر حال، لذت را به لحاظ طبیعی چیزی ضمنی و گذرا تصور می‌کند، چیزی که حالا احساسش می‌کنید و بعداً ممکن است آن را احساس نکنید. درباره لذت معمولاً چنین برداشتی می‌شود که گویی چیزی است که شما زمانی تجربه می‌کنید که فعالیت‌هایی در زندگی انجام می‌دهید که شما را شاد می‌سازند. شما می‌توانید از خوردن غذا لذت ببرید، یا از یک گفتگو، حتی اگر هم برای مدت کوتاهی باشد و لحظه بعد به اتمام برسد؛ اما شما نمی‌توانید، البته اگر در قالب طرز فکر کهن بیندیشید، یک لحظه شاد بوده و لحظه بعد شاد نباشید، چون شادی به کل زندگی شما مربوط می‌شود.

بنابراین می‌توانیم مشاهده کنیم که چرا نقش لذت در داستان پرودیکوس یک راه واضحاً ناقص برای رسیدن به شادی است. لذت، ما را در زمان حال و در همین جا حفظ می‌کند، آرزوی حال که ما را ترغیب می‌کند تا برای برآورده شدن وارد عمل شویم، و این موضوع در مقابل راهی که مستلزم کنترل خویشتن و منطق‌گرایی در تمام مسیر است که مستلزم داشتن یک زندگی وقف شده به اموری است که ارزشهای ماندگار محسوب می‌شوند. لذت یک امر گذراست، در حالی که شادی ماندگار می‌باشد پس، درست در نقطه مقابل تفکر امروزی از نگاه کردن به قضیه، در تفکر فلسفی کهن لذت حتی یک کاندید هم برای قرار گرفتن در محتوای یک زندگی شاد مطرح نبوده است. چطور زندگی شما بطور کلی می‌تواند بر یک مفهوم جزئی (و گذرا) مثل لذت متمرکز باشد؟ هر کس چنین طرز فکری داشته باشد مرتکب اشتباه بزرگی شده است، چون به حدی برای ارضای تمایلات زمان حال خود تلاش می‌کند که برای مابقی زندگی‌اش برنامه مشخصی ندارد و رسیدن به ارزشهای ماندگار را فدای لذت‌های زودگذر می‌کند.

در واقع هدونیزم، نظریه‌ای که در آن لذت پایانی اخلاقی ماست، همیشه برای دفاع از نظریات اخلاقی دوران کهن مفید واقع شده است. مخالفان دوست دارند طوری این قضیه را جلوه دهند که گویی دفاع از نظریات فلسفی کهن درباره امور اخلاقی بوسیله عقاید هدونیزم به این دلیل است که چیزی به لحاظ ذاتی بی‌ارزش درباره جستجوی انسان برای لذت وجود دارد، اما این صرفاً نوعی تقویت علم معانی بیان

است. مشکل این نیست که لذت را به عنوان یک هدف می‌توان تعریف کرد یا خیر بلکه مشکل در اینجاست که آیا لذت به عنوان یک هدف می‌توان ساختار کلی یک انسان را شاد سازد یا خیر. ما می‌توانیم از طریق دو نظریه اصلی هدونیزم به این قضیه نگاه کنیم.

اریستپوس (Aristippus) مکتبی را تحت مکتب سائرنیک (Cyrenaic) پایه‌گذاری کرد، عنوانی که از روی اسم خانه‌اش در سائرن که در آفریقای شمالی واقع شده بود انتخاب شد. مکتب او چندان متحد و یکپارچه نبود، اما همه پیروانش به این معتقد بودند که پایانی نهایی همه ما - یعنی چیزی که همه انسانها در نهایت می‌خواهند به آن برسند - لذت است، و بوسیله لذت است که انسانها می‌توانند به طور قطعی مفهوم چیزی که در حین لذت بردن از بعضی تجربیات خود تجربه و حس می‌کنند را ابراز نمایند. لذت یک جنبش است، نه یک وضعیت ثابت (درست مثل درد و رنج). لذات با یکدیگر تفاوت چندانی ندارند، یا به بیانی دیگر اصلاً با هم تفاوتی ندارند، و یک لذت از لذات دیگر خوش‌آیندتر محسوب نمی‌شود؛ این یعنی، لذت را باید یک نوع منفرد از تجربه دانست که همیشه بدون توجه به شرایطی که باعث تولیدش می‌شود ویژگی‌های یکسانی دارد. ما فقط با تجربه مستقیم می‌توانیم به لذت دسترسی داشته باشیم، ما فقط از تجربیات خودمان آگاهی و شناخت داریم، نه از اشیاء و کالاهایی که آن تجربیات را می‌سازند. از این جهت لذات گذشته، که ناپدید گشته‌اند، و لذات آینده، که هنوز تجربه نشده‌اند، را نمی‌توان با لذات زمان حال که آنها را تجربه می‌کنیم مقایسه کرد، و رواقیون بعضی وقتها طوری صحبت می‌کند که گویی فقط زمان حال وجود دارد؛ قطعاً زمان حال مهمتر از گذشته و آینده است و بیش از آنها بحساب می‌آید، و زندگی ما باید طوری شکل بگیرد که قادر باشیم لذات زمان حال را تا حد امکان کسب کنیم. اگر مهمترین مسئله فقط لذت بردن از زمان حال است، پس چه اتفاقی برای شادی رخ می‌دهد؟ بعضی از سائرنیان، به تنهایی در میان فلاسفه کهن، می‌گویند که ما نباید نگران آن باشیم. یک زندگی شادی یک زندگی از پیش برنامه‌ریزی شده است که در آن لذات گذشته و آینده در ارتباط با لذات زمان حال سنجیده می‌شوند، اما اگر تمرکز و توجه ما همیشه به کسب لذات زمان حال باشد پس شادی اغلب سر راهمان قرار می‌گیرد و کاری که ما باید انجام دهیم اینست که به آن توجه نکنیم.

شاید این بیشتر یک نوع خودکشی به نظر بیاید، و نوعی زندگی را در ذهن ما تجسم کند که شخص در آن دائم به دنبال کسب لذات لحظه‌ای از قبیل روابط جنسی و استعمال مواد مخدر است، و هیچ فکری به آینده خود نمی‌کند. در واقع رواقیون اصلاً چنین نظری نداشتند؛ آنها فقط بر این امر تأکید داشتند که توجه و تمرکز انسان برای زندگی‌اش به عنوان یک کلیت تنها تا حدی ارزش دارد که بر کسب لذات لحظه‌ای حال تمایل دارد. این یعنی انعکاس کلی شما از زندگیتان می‌تواند فقط زمانی ارزش داشته باشد که به صورت ابزاری برای رسیدن به لذات زمان حال بکار رود. این تفکر به نظر می‌آید شدیداً دور از منطق باشد؛

سایرنیان در هیچ مرحله‌ای هرگز چیزی بیش از یک مکتب غیرعادی و نامتعارف در تفکر اخلاقی فلسفه کهن نبوده‌اند.

به نظر می‌آید که اپیکوروس درسهایی را از شکست سایرنیان آموخته بود، و تلاش کرد لذات زمان حال خود را به عنوان کاندیدایی برای شادی مطرح کند که به رفع نیازهای کلی زندگی شخص کمک می‌کنند، و به این شکل نظریه خود را محکمه پسندتر و قابل قبول‌تر ساخت و مسیر اصلی آن را به شکل عامه‌پسندتری معرفی کرد. او فکر می‌کند که تمرکز و توجه شما به زندگیتان صرفاً ابزاری برای خودش و لذت بردن از زمان حال نیست؛ بلکه، همانطور که اکثر مردم فکر می‌کنند این تمرکز و توجه به زندگی اهمیت خاصی دارد. به هر حال، زندگی شاد در واقع، یک زندگی سرشار از لذت است.

هر چقدر که جلوتر می‌رویم مشاهده می‌کنیم که این نظریه عجیب‌تر و عجیب‌تر به نظر می‌رسد: چطور ممکن است تمرکز کردن بر لذات کوتاه مدت و گذرا، یک توجه بلند مدت به اموری که در زندگی به عنوان یک کلیت اهمیت دارند نیز باشد؟ اپیکوروس باید انکار می‌کرد که لذت همیشه یک خوشی گذرا و کوتاه مدت است. دو نوع لذت وجود دارد، در حالی یکی از آنها نوعی از خوشی است که مردم از انجام فعالیت‌های مثل خوردن، نوشیدن و ایجاد رابطه جنسی کسب می‌کنند، و خودش یک نوع "جنبش" است، یک نوع دیگر هم تحت عنوان لذت "پایدار" وجود دارد که همان نوعی از لذت است که ما باید به عنوان راه درست کسب شادی و داشتن یک زندگی شاد به دنبالش باشیم؛ این طرز فکر اپیکوروس بود. لذت پایدار یعنی عدم حضور درد و رنج جسمانی و اضطراب ذهنی؛ این وضعیتی است که شما در آن، خود را بدون ناراحتی، اضطراب و مانع می‌بینید. اپیکوروس شجاعانه اعلام می‌کند که این وضعیت خودش بالاترین درجه لذت است که ما می‌توانیم کسب کنیم - یعنی، وقتی که شما شادی را به انجام امور یا داشتن حس خوب بدست می‌آورید، بلکه با نوعی برنامه‌ریزی در زندگی که باعث می‌شود به وضعیتی برسید که در آن خبری از درد، رنج و ناراحتی وجود ندارد. عجیب نیست که انجام این کار مستلزم داشتن و بکار بردن "منطق هوشیارانه" است، که به طرز موشکافانه‌ای به زندگی و فعالیت‌هایش نگاه کرده و هر گونه فعالیت‌هایی که ممکن است آسودگی خاطر و سلامت جسمانی شخصی را تهدید کند حذف می‌کند. بنابراین هر گونه خشنودی و لذت گذرا و موفقیت لحظه‌ای در صورتی که نتیجه آن در تضاد با رسیدن به شادی در مفهوم پایدار باشد باید رد شود. پس زندگی شاد اپیکوری، خیلی از آنچه که ما به عنوان یک زندگی وحشی و سرشار از بی‌بندوباری می‌شناسیم فاصله دارد بلکه باید آن را به عنوان یک روش محتاطانه برای کسب آسودگی تعریف کنیم. منتقدین از اشاره به چنین امری خسته نمی‌شوند، حتی اگر این یک ایده قابل قبول برای داشتن یک زندگی شاد باشد، باز هم تعریفی عجیب و غریب از خوش‌آیندترین روش برای زندگی انسان محسوب می‌شود.

می‌توانیم مشاهده کنیم که چرا، قرار دادن لذت‌گرایی به عنوان چهارچوب اخلاقیات کهن یک امتیاز منفی برایش محسوب می‌شود. لذت‌گرایان محکوم به نظر می‌رسند، آنهم برای ارائه یک روش عجیب و تا حدی غیرقابل قبول، مثل نظر اریستیپوس درباره شادی و نظر اپیکوروس درباره لذت.

تعریف امروزی ما از شادی خیلی وقتها در قالب لذت و ارضای تمایلات (چیزی که با کاربرد واژه "شادی" اشتباه گرفته می‌شود) درک می‌شود، و مشاهده این امر در قالب نظریات فلسفه کهن درباره شادی کمی دشوار به نظر می‌رسد. اگر شادی فقط دریافت چیزی که شما انتظارش را دارید است، پس ایده‌هایی که در انتخاب هرکول مطرح شده هیچ مزایایی ندارند. به هر حال، ایده‌های ما درباره شادی از منابع بسیاری سرچشمه می‌گیرد و شامل عناصری شبیه‌تر و نزدیک‌تر به اخلاقیات وابسته به فراهم کردن خوشی است. ما به یک زندگی شاد به عنوان یک زندگی سرشار از موفقیت و پیشرفت نگاه می‌کنیم، برای مثال، نه صرفاً نوعی از زندگی که در آن به هر چه می‌خواهیم می‌رسیم. نظریاتی که درباره شادی به عنوان ارضای تمایلات و خواسته‌ها وجود دارند دائماً با تضادهایی مواجه می‌شوند چون ما با افکاری که نسبت به زندگی به عنوان یک کلیت داریم با آنها مواجه می‌شویم.

شادی و پرهیزکاری

تا همین اواخر عجیب‌ترین ایده در انتخاب هرکول تفکر به نقش پرهیزکاری بود. در تفکر اخلاقی امروز، تا همین اواخر، پرهیزکاری بیشتر به یک شوخی شبیه بود، و مفهومی که فقط به لحاظ تاریخی درک می‌شد و نمی‌توانست در تفکر اخلاقی به هیچ وجه جدی گرفته شود. به هر حال در دهه اخیر، همه ما متوجه شده‌ایم که "اخلاقیات پرهیزکاری" واقعاً بازگشت خیره‌کننده‌ای به تفکرات فلسفی ما داشته است. بار دیگر ما دریافتیم که جایگزین مناسبی که بتواند بین مفهوم ما از پرهیزکاری و مفهوم دوارن کهن از آن جای گیرد وجود ندارد، و مقایسات و توضیحات زیادی لازم است مطرح شود.

حداقل مفهوم پرهیزکاری کهن اینست: داشتن یک توجه منظم به انجام آنچه که به لحاظ اخلاقی مناسب است. همه فرض ما بر این پایه قرار دارد که ما نسبت به ایده انجام آنچه که به لحاظ اخلاقی مناسب است بر خلاف آنچه که نامناسب است گیر داریم. لازم نیست که ما با یک نظریه دقیق و دارای جزئیات ماهرانه شروع کنیم تا بتوانیم آنچه به لحاظ اخلاقی مناسب است را به اجرا درآوریم؛ سنجش ما از این به سنجش چگونگی پیشرفت پرهیزکاری بستگی دارد.

پرهیزکاری مفهوم غنی‌تری از این دارد، و لازم است که آن را از مفهوم توجه به امور غیراخلاقی تشخیص بدهیم - برای مثال، این ایده که پرهیزکاری نوعی "برتری" (فضیلت) اخلاقی است. (متأسفانه، تلاش گمراه‌کننده‌ای در جهت "امروزی کردن" متون اخلاقی کهن وجود دارد که باعث شده بعضی از

مترجمان واژه یونانی *ارت (Arete)* را "فضیلت (برتری)" ترجمه کنند هر چند همان "پرهیزکاری" واژه درست‌تری در قالب مفهوم واژه اصلی در زبان یونانی و دوران کهن می‌باشد و این باعث مبهم شدن این نکته می‌گردد که متون مورد نظر در باب اخلاقیات نوشته شده‌اند. این اشتباه تفسیری به طور خاص در زمان حال ایجاد مشکل می‌کند، زمانی که فلاسفه اخلاقی مدرن در مسیر درک اهمیت اخلاقی پرهیزکاری قرار دارند).

هر کسی بخواهد برای انجام آنچه که به لحاظ اخلاقی مناسب است آماده شود، نه اینکه فقط آن را به طور برنامه‌ریزی شده و برای مدت زمان کوتاهی صورت دهد، باید قدرت کنترلش را بر خود و پرهیزکاری خویشتن را افزایش دهد و بر نیروهایی که او را به انجام آنچه که نباید انجام دهد تحریک می‌کنند غالب شود و ما می‌دانیم که این نیروها بسیار زیاد هستند. بنابراین عجیب نیست که پرهیزکاری به هرکول می‌گوید که روش او دشوار و اغلب ناخوش‌آیند و افسرده‌کننده است. انجام آنچه که به لحاظ اخلاقی مناسب محسوب می‌شود درست است، اما شخص پرهیزکار باید بیش از اینها زحمت بکشد. او باید یک انتقال بزرگ را در خودش کنترل کند، و به یک وضعیت پایدار برسد، وضعیتی که در آن بطور پیوسته به انجام آنچه که به لحاظ اخلاقی مناسب درک کرده پردازد. و برای رسیدن به آن نقطه او باید دو امر را گسترش دهد، یک درک ثابت از اخلاقیات و اراده قوی برای عمل کردن بر طبق آن درک. هیچکدام از اینها آسان و زود بدست نمی‌آیند، و هر گاه شخصی بتواند به چنین وضعیتی دست پیدا کند قطعاً شخص بسیار خاصی خواهد شد و با همه اطرافیانش فرق خواهد داشت. از این جهت بین پرهیزکاری و زندگی شما به عنوان یک کلیت ارتباطی وجود دارد: پرهیزکار شدن یعنی تبدیل شدن به شخصی با نوع خاصی از **شخصیت**، و این مستلزم انعکاس درون از طریق روشی متفکرانه و نگاه کردن به زندگی به عنوان یک کلیت و تمرکز بر نوع شخصیتی که شما آرزو دارید باشید است. به همه اینها داشتن انگیزه قوی برای ادامه دادن این مسیر هم باید اضافه شود. اگر شما صرفاً به دنبال ارضای امیال شخصی خود بوده و هرگز نخواهید توانایی فکر کردن به دیگران و کمک به رفع نیازهای آنها را در خود تقویت کنید، هیچکدام از موارد بالا پدید نخواهند آمد.

مفهوم امروزی پرهیزکاری در جنبه‌های مختلف از این ضعیف‌تر است. پرهیزکاری اغلب در قالب نوعی عادت به انجام امور یکنواخت و مشخص تعریف می‌شود؛ این تعریف باعث می‌شود که مردم به امور پرهیزکارانه به عنوان عادت‌هایی نگاه کنند که انسان را منزوی می‌سازند، چون قطعاً به نظر می‌رسد که شما می‌توانید عادت بخشیدن سخاوتمندانه را بدون داشتن عادت عملکرد شجاعانه داشته باشید و افزایش دهید. در درک کهن از آنچه که به لحاظ اخلاقی مناسب است سازگار باشد، چون باور این مطلب سخت است که اخلاقیات یک سری تمایل و مطالبه خاص برای بخشش (سخاوت) ترتیب دهد و یک سری دیگر که هیچ ارتباطی با سری قبلی ندارند برای شجاعت. در اخلاقیات کهن نکته مهم، داشتن پرهیزکاری متمرکز نیست

بلکه پرهیزکار بودن! یعنی داشتن درکی پایدار که پیش‌زمینه و پیش‌نیاز تمام پرهیزکاریهاست و حکمت عملی یا فرونیسیس (Phronesis) خوانده می‌شود.

مفهوم کهن پرهیزکاری، علاوه بر اینها، بر عملکرد بیشتر حکمت در شکل استدلال منطقی عملی توأم با انگیزه قوی انجام اراده بر طبق درک درست تأکید دارد. در فصل اول مشاهده کردیم که نظریات کهن بسیاری درباره ارتباط منطقی و احساسات وجود دارند: اما همه قبول داریم که در یک شخص پرهیزکار، عواطف و احساسات با منطقی در جنگ نیستند یا به بیانی دیگر، عواطف و احساسات در یک شخص پرهیزکار که به درجه ثابتی از درک آنچه به لحاظ اخلاقی درست است رسیده و به آن عمل می‌کند با منطقی دیگر در جنگ نیستند. شخصی که درک می‌کند خواسته‌های عملی اخلاقیات چه هستند، اما هنوز با انگیزه‌اش که در نقطه مقابل درک منطقی‌اش به عدم انجام امور پرهیزکارانه تمایل دارد درگیر است، هنوز یک شخص پرهیزکار محسوب نمی‌شود، بلکه صرفاً در مرحله کنترل شخصی قرار دارد. پرهیزکاری مستلزم سازگاری پایدار انگیزه شخص با درکش است.

پس پرهیزکاری یک ایده طاقت‌فرساست، البته اگر به روش کهن به آن نگاه شود. عجیب نیست که منتقدین لذت‌گرایی اپیکوروس او را متهم می‌کردند که قادر به سنجش پرهیزکاری و درک آن نیست. اگر لذت هدفی است که ما به عنوان هدف اصلی و غالب در زندگی می‌خواهیم دنبال کنیم، پس مشاهده‌انیکه چرا مشاهده ادعاهای اخلاقی به عنوان ابزاری برای کسب لذت یا دور شدن از درد، اضطراب و رنج دشوار است. اپیکوروس انکار می‌کند که خودش چنین عملی را انجام می‌دهد. اما به نظر می‌آید منتقدینش در اینجا حرف بیشتری برای گفتن دارند.

آیا می‌توان در عین شکنجه شدن شاد بود؟

در مباحث اخلاقی کهن، عجیب‌ترین امر جایگاه پرهیزکاری در شادی است. پرهیزکاری راه اصلی رسیدن به یک زندگی شاد است، اما این باعث باز شدن انتخابهای بسیار می‌شود. شادی هدف اصلی ماست، هدفی برای کسانی که در پی چیز دیگری نیستند، در حالی که ما در پی شاد شدن بخاطر هر چیز فراتر از لذت نیستیم. پرهیزکار بودن یعنی اهمیت دادن به اموری فراتر از لذات زمان حال و قطعاً ما فکر خواهیم کرد که حس معمول ما مستلزم داشتن امور دیگر نیز هست - برای مثال، داشتن یک مقدار منطقی پول و ملزومات دیگر، رسیدن به موفقیت و پیشرفت و غیره. چطور یک زندگی شاد می‌تواند یک زندگی کاملاً فقیرانه و بدون پیشرفت باشد؟

ارسطو، که در میان فلاسفه کهن بیش از همه به حس معمول انسان چسبیده است، با این امر موافق است که این واکنش ما یک واکنش بسیار مهم است. او معتقد است که شادی واقعاً مستلزم مقدار مشخصی

"دارائیهای ظاهری" است مثل پول و پیشرفت. اینگونه امور بخودی خود نمی‌توانند شما را شاد سازند، چون داشتن یا نداشتن آنها به هیچ وجه به شما بستگی ندارد و ارسطو هم فکر می‌کرد که هر بار شما انعکاس اخلاقی زندگیتان را آغاز کنید، شادی باید انعکاس شخصی شما و نشأت گرفته از زندگی برنامه‌ریزی شده شما باشد و نمی‌تواند فقط در شرایط خاصی که به داشتن دارائیهای ظاهری مربوط می‌شود دیده شود. به هر حال ارسطو با این ایده می‌جنگد که شما می‌توانید بوسیله پرهیزکار شدن خودتان را شاد سازید. او می‌گوید، اگر اینطور بود، پس یک شخص پرهیزکار باید بتواند حتی در شرایطی که با بدبختیهای بزرگ و ناعادلانه‌ای مواجه شود شاد باشد، حتی در شکنجه و رنج فراوان - اما این به طرز ناامیدکننده‌ای نامعقول است.

نتیجه‌گیری ارسطو به نظر ما منطقی است، چون قطعاً اکثر ما هرگز فکر نکرده‌ایم که یک شخص پرهیزکار یا اخلاق‌گرا بودن برای داشتن یک زندگی شاد کافی است؛ پس امکان دارد که ما از این امر غافل شویم که در قالب الگوهای نظریات کهن، چنین وضعیتی بسیار ناموفق محسوب می‌شود. یک شخص پرهیزکار باید این را در نظر داشته باشد که برای داشتن یک زندگی شاد اموری بسیار مهمتر از داشتن پول، کسب پیشرفت و رسیدن به مقام لازم است؛ در عین حال او نمی‌تواند این را هم بگوید که اینها اصلاً مهم نیستند بلکه قضیه فقط سر مقدار اینهاست؛ اما او نمی‌تواند این را هم بگوید که چه مقدار از این دارائیها برای رسیدن به یک زندگی شاد لازم است چون هرگز قادر نیست بگوید کسی که مقادیری پول یا بخشی از شهرت و پیشرفت خود را از دست داده، حتماً باید ناراحت باشد. او اغلب بر این تأکید می‌کند که آنچه برای داشتن یک زندگی شاد حیاتی محسوب می‌شود دارائیهای شما - نیست بلکه استفاده شما از آنهاست؛ درست همانطور که یک بازیگر یا ستاره موسیقی تمام تلاش خود را می‌کند تا برنامه بهتری را به اجرا درآورد، و کسانی هستند که مصیبت‌های فراوانی را به جان می‌خرند تا به شرایط بهتری دست پیدا کنند. بنابراین او نمی‌خواهد اجازه دهد که یک شخص پرهیزکار که در پایان عمرش به بدبختی‌های بزرگی دچار شود (مثل پریام [Priam]) پادشاه نیکوکار شهر تروا که در اواخر عمرش مرگ پسرش و ویرانی شهرش را دید) به عنوان شخصی که شادی‌اش را از دست داده است شناخته شود.

از سوی دیگر، او می‌خواهد از روی مطلبی که به عنوان یک نتیجه‌گیری مسخره می‌بینید یعنی این نتیجه‌گیری که یک شخص پرهیزکار، بخاطر پرهیزکاری‌اش، تحت هر شرایطی می‌تواند شاد باشد رد شود. بنابراین ارسطو نه می‌تواند اجازه بدهد که پریام بعد از سقوط تروا شاد باشد، نه اینکه شادی‌اش را از دست داده باشد؛ او در بین نظریه عقل سلیم که می‌گوید او قطعاً شاد نبود و ایده فرضی‌تری که می‌گوید او شادی‌اش را از دست نداده گیر کرده است، چون شادی باید از آنچه که شما نتیجه زندگیتان می‌دانید نشأت گیرد، نه از آنچه که دیگران با شما می‌کنند. پس موضع ارسطو واقعاً منسجم نیست - البته این فقط یک

شوخی بود چون او یک فیلسوف دوران کهن است و البته معروف‌ترین فیلسوف کهن که به نظر تمام نویسندگان فلسفهٔ امروزی، بسط‌دهندهٔ نظریات مربوط به "اخلاقیات پرهیزکارانه" محسوب می‌شود.

افلاطون و رواقیون، بیش از ارسطو برای نظریات رایج تخفیف قائل می‌شدند، و از این نظریه دفاع می‌کردند که پرهیزکار بودن برای داشتن یک زندگی شاد کافی است. ما می‌توانیم شاهد این باشیم که در چهارچوب تفکر اخلاقی کهن، این نمی‌تواند یک نظریهٔ فاجعه‌آمیز باشد بلکه ادعایی نامعقول که این روزها به نظر می‌آید زیاد مطرح می‌شود، اما هنوز هم از واقعیت خیلی دور به چشم می‌آید.

به هر حال، آنها فکر می‌کردند که ارسطو در اجازه دادن به اتفاقات بد ظاهری و بیرونی در کاستن از شادی شخص پرهیزکار مرتکب اشتباه شده است. در واقع، آنها فکر می‌کنند، پرهیزکاری ارزش متفاوتی دارد. رواقیون این نکته را به شکل هیجان‌انگیزی مطرح می‌سازند: آنها می‌گویند که پرهیزکاری تنها چیز نیکوست، در حالی که سلامتی، ثروت و غیره را باید "امور بی تفاوت" بخوانیم، و اگر ما به لحاظ طبیعی به دنبال چیزهایی از قبیل سلامتی و ثروت باشیم، اینها فقط "امور بی تفاوت ترجیح داده شده" هستند. آنها از این نمی‌ترسیدند که خود را طوری معرفی کنند که مسخره به نظر بیایند بلکه جسورانه اصطلاح جدیدی را ابداع کردند که این محاسبه یا نتیجه‌گیری را نمی‌پذیرفت که شادی هم شامل پرهیزکاری است و هم داراییهای نیکوی ظاهری. آنها در انجام این کار بر بعضی از ایده‌های کانت دربارهٔ ارزشهای اخلاقی و ضد اخلاقی پیشدستی کردند.

اما آیا این ادعا که پرهیزکاری مهمترین امر در زندگیست یک نظریهٔ مغرورانه است؟ در میان روش‌هایی که برای دفاع از این نظریه بکار رفته‌اند، این نظریه دیده می‌شود که پرهیزکاری نوعی درک خاص از ارزش اخلاقی است و این نظریه در اخلاقیات فلسفهٔ کهن زیاد به چشم می‌خورد (درکی که، همانطور که خواهیم دید، شامل انگیزهٔ مثبت و موافق تأثیرگذاری آن است). این درک به عنوان یک توانایی یا تخصص مطرح است، که در اتفاقاتی که بوسیلهٔ شرایط زندگی شما رخ می‌دهند کاربرد پیدا می‌کند. درست مثل یک تولید یا یک اثر هنری که می‌تواند حتی با وجود ابزار ناکافی و شرایط نامساعد بوسیلهٔ تولیدکننده یا هنرمند تولید شود (امری که به طور خاص در قلمروی هنر زیاد به چشم می‌خورد). پس یک زندگی می‌تواند خوب و بسیار شاد باشد حتی اگر شرایط آن چندان خوشایند نباشد و شخص در شرایطی باید زندگی را ادامه دهد که دائماً در فشار و سختی است. ارسطو وقتی یک شخص بدبخت را با یک ستارهٔ موسیقی یا بازیگر صحنه مقایسه می‌کند به این نظریه نزدیک می‌شود؛ اما او خیلی تحت تأثیر این ایده است که تولید بدست آمده بسیار سطح پائین‌تر از تلاشی که صورت گرفته، (ظهور عملی آن متخصص) می‌باشد. این ایده که پرهیزکاری یک توانایی است و اینکه مزایای ظاهری و بیرونی ابزار آن هستند این ایده که شما زندگیتان را خودتان می‌سازید نه شرایط و ابزارتان را تقویت می‌کند؛ با هر ابزاری که مجبور باشید

کار کنید، کیفیت اخلاقی زندگیتان از روش زندگیتان نشأت می‌گیرد و انتخابهایی که به آنها دست می‌زنید و تأثیری که آن انتخابها بر شخصیتتان دارند.

این ایده به طرز برجسته‌ای برابرانگارانه است، و تأیید کننده موضع رواقیون مبنی بر این است که شادی اکتسابی است نه فقط بوسیله کسانی که زیاد پول دارند، خوش‌قیافه هستند یا پیشرفت زیادی از خودشان داده‌اند، بلکه حتی بوسیله کسانی که به نظر اقبال خوبی ندارند: بردگان، اسیران، کسانی که جایگاه اجتماعی بالایی ندارند، مثل اکثر زنان در دنیای کهن. جالب توجه است که دو متن اصلی رواقی که از دوران امپراطوری روم به دست ما رسیده بوسیله مارکوس آریلیوس (Marcus Aurelius)، یک امپراطور و اپیکتتوس (Epictetus)، یک برده آزاد شده نوشته شده‌اند. مکتب رواقی به طور برابر در دسترس هر دوی ایشان (هر دو گروه، امپراطوران و بردگان) به عنوان فلسفه زندگی قرار داشت.

اما اگر داراییهای ظاهری و بیرونی به شادی ما مربوط نمی‌شوند، چرا ما حتی باید برای کسب آنها خودمان را به زحمت بیندازیم؟ موضع رواقی در اینجا بسیار ماهرانه است و نمی‌توان آن را خیلی راحت خلاصه کرد، اما نکته مهم در اینجا این ایده است که ما باید تصمیمات اخلاقی خود را از جایگاهی اخذ کنیم که خود را در آن می‌بینیم. وقتی شما تفکر دربارهٔ پرهیزکاری را آغاز می‌کنید، نباید خود را یک لوح سنگی خالی فرض نمایید؛ شما طبیعتی دارید که نیازمند غذا، امنیت و زیباییست و موقعیت اجتماعی هم برای شما اهمیت دارد؛ شما یک خانواده، یک قوم، یک شغل و غیره دارید. این توهین کردن به طبیعت بشر و مسخره خواهد بود که سعی کنیم این حقایق را در نام پرهیزکاری فدا کنیم؛ ما باید پرهیزکاری را با آنها در ارتباط درست قرار دهیم یعنی با پرهیزکاری برای رسیدن به آنها تلاش کنیم، و همیشه به خاطر داشته باشیم که مطالبات پرهیزکاری باید بر آن نیازهای طبیعی انسان غالب باشند. باز هم، نزدیکی زیادی بین این تفکر و تفکر اخلاقی کانت احساس می‌شود.

پرهیزکاری، کهن و امروزی

"اخلاقیات پرهیزکاری" اخیراً به پیش‌زمینهٔ معاصر تفکر اخلاقی تبدیل شده، و نظریات اخلاقی کهن نیز به عنوان یک تعهد (متأسفانه با یک تأکید نامتناسب بر ارسطو). یک نگرانی مشترک، که ما را به جدا شدن از دوران کهن تهدید می‌کند، اینست که گسترش پرهیزکاری به معنای گسترش عادت انجام دادن امور اخلاقی مناسب است - اما این بوسیلهٔ پرهیزکاران به جامعه داده شده است. پرهیزکاری (امور پرهیزکارانه) در داخل فرهنگها و سنت‌ها گسترش پیدا می‌کنند؛ توجه به این نکته به طور واضح به چیزی اشاره می‌کند که این اتهام را بوجود می‌آورد که اخلاقیات اداونستی (و البته به شادی) اساساً محافظه‌کارانه و مربوط به سنت کهن است. ارسطو آن نوع پرهیزکاری که به جامعهٔ خودش مربوط می‌شود را مشخص

می‌کند، اما اینها پرهیزکاری‌های ممتاز نخبگان هستند - مردان بالغ و آزاد یونانی - و ارتباط اخلاقی مشکوکی فراتر از آن، یا نسبت به نیروی اصلاحات اجتماعی دارد.

در این اتهام معمولی یک نکته نادیده گرفته شده است. البته ما با در نظر گرفتن اشخاصی که در جامعه خود پرهیزکار می‌دانیم آغاز کردیم؛ بنابراین، عجیب نیست که پرهیزکاری در فرهنگهای مختلف فرق داشته باشد. اما این از آغاز تفکر اخلاقی سطح پائین‌تر است؛ اخلاقیات دوران کهن در نقطه‌ای شروع می‌شوند که اشخاص انعکاس زندگیشان را به عنوان یک کلیت آغاز می‌کنند، و تصمیماتی را اخذ می‌کنند که لزوم انتخاب بین گزینه‌ها را مشخص می‌کند مثل کاری که هرکول باید انجام می‌داد. یک اخلاق‌گرای کهن زندگی خودش را به محکمه می‌آورد؛ همینطور که استدلال عملی گسترش پیدا می‌کند او نیز بیشتر قادر به کنترل زندگیش می‌شود، و بیش از قبل آماده مسئولیت‌پذیری در قبال کیفیت زندگیش است. البته نتیجه این امر در روزگار امروز با دوران کهن و آنچه که در یونان باستان شاهد بودیم متفاوت است. چطور می‌تواند متفاوت نباشد؟ گزینه‌های ما برای انتخاب فرق کرده‌اند. آنچه که بی‌تغییر باقی مانده اینست که اخلاق‌گرای امروزی نیز بنا به دلایل اجتماعی مختلف به لحاظ اخلاقی بر زندگی خود حساس می‌شود و بر طبق تفکر خویش در آن زمینه برای شکل دادن به آن بوسیله امور پرهیزکارانه وارد عمل می‌شود.

تفکر اخلاقی کهن جذاب است چون در میان امور دیگر، دو مرکز توجه که در سنتهای دیگر در کنار هم دیده نمی‌شوند را با هم متحد می‌سازد. یکی از اینها حس مطالبات اخلاقیست، یعنی تصدیق اینکه اخلاقیات تفاوت بزرگی در زندگی شما ایجاد می‌کند. دیگری در توجهاتی که همه ما داریم ریشه دارد، و به معنای داشتن مشکل در ایجاد حس اخلاقی نسبت به خانواده، مشاغل، دوستان و امور مربوط به هر چیز زنده است. شخصی که فلسفه را تا نقطه‌ای که در آن پرهیزکاری برای شادی کافی فرض می‌شود دنبال می‌کند مسیری بسیار طولانی را طی کرده چون از توجهات اصلی خود فاصله گرفته و در عین حال آنها را ترک نکرده است.

فصل چهارم

منطق، شناخت و شکاکیت

در فصول ۱ و ۲ مشاهده کردیم که یک موضوع در فلسفه کهن تا چه حد می‌تواند سریع ما را درگیر سازد، اما این را نیز مشاهده نمودیم که ما چقدر راحت‌تر با سنتهایی که منعکس‌کننده بازه تاریخی خودمان هستند نسبت به تعبیه ارتباط برقرار می‌کنیم. در فصل ۳ یکی از جنبه‌های فلسفه کهن را مورد بررسی موشکافانه قرار دادیم - چهارچوب اخلاقی پرهیزکاری و شادی - که به طور خاص برای توصیفات فلسفی امروزی ثمربخش است. حالا به بعضی از معیارهای تفکر کهن درباره شناخت و کمبود آن نگاه می‌کنیم.

فرضیاتی درباره شناخت

در شناخت‌شناسی امروزی، یا نظریه شناخت، فرضیات مشخصی رایج هستند. در میان آنها این نظریه وجود دارد که وجود شناخت باید علیه شکاکیت قرار داده شود، یعنی یک شخص فکر می‌کند ما هرگز نمی‌توانیم چیزی را بشناسیم، چون معتقد است که ما هرگز نمی‌توانیم شرایط شناخت آن چیز را داشته باشیم. شناخت، باید حداقل در ارتباطی درست هر چند جزئی با حقیقت یا اطلاعات حقیقی قرار داشته باشد. (این ارتباط درست چیست؟ در اینجا ما نظریات متفاوتی داریم، که برای بیانشان در اینجا با مشکلاتی مواجه هستیم. بعضی از فلاسفه از عادل شمردگی سخن می‌گویند، بعضی از ارتباط سببی، و سوفسطائیان هم هستند که ترکیبی از همه این نظریات را قبول دارند.) تصور یک متخصص شناخت‌شناسی امروزی که بوسیله این تفکر تحت تأثیر قرار گرفته باشد که چطور می‌توان ماشین را تعمیر کرد، دشوار است. به همین اندازه هم فکر کردن به این دشوار است که شخصی این را مهم بیندارد که یک دانشمند بگوید، شاید عدم درک آنها! و آنچه که شناخت‌شناسی امروزی می‌پسندد یک اظهار عقیده رسمی و مقتدر از این است که آیا یک متخصص شناخت‌شناسی در واقع دانش لازم را در اختیار دارد که بتواند بوسیله آن اشتباه کسی را اثبات کند یا خیر؟

ما می‌توانیم با درک آنچه که درباره رفتارهای کهن در قبال شناخت قابل بررسی است آغاز کنیم و بهتر است کارمان را با سقراط شروع نماییم. درباره دوست او چائرفون (Chaerephon) به ما گفته شده،

که از غیب‌گوی آپولو در دلفی این سؤال را پرسیده که آیا شخصی حکیم‌تر از سقراط وجود دارد، و آپولو پاسخ داده که هیچکس در آن زمان وجود نداشته است. سقراط با شنیدن این سخن متعجب شد، و دوست داشت بداند منظور غیب‌گوی آپولو (خدای یونان قدیم که خدای آفتاب و زیبایی و شعر و موسیقی محسوب می‌شده) واقعاً چه بوده است، چون از این امر آگاه بود که هیچگونه حکمت و شناختی که خودش منشأ آن باشد ندارد. پس او به میان مردم و مخصوصاً متخصصان زمینه‌های مختلف رفت و از آنها درباره تخصصشان سؤال کرد، اما همیشه به این پاسخ می‌رسید که آنها اغلب نمی‌توانند شرح مناسبی از آنچه که به عنوان تخصص دارند ارائه کنند، یا اینکه تخصصی که واقعاً دارا بودند اهمیت کمتری از آنچه فکرش را می‌کردند داشت. او به این نتیجه رسید که منظور آپولو باید این باشد که حکیم‌ترین شخص، شخصی است که بیش از همه بر نادانی خود آگاه باشد.

این حداقل تفسیر از آنچه که بوسیله "حکیم" خواندن یک انسان از مفهوم خدا برداشت می‌شود یعنی پذیرش سنت یونانی در تأکید بر فاصله زیادی که بین تواناییهای انسان و خدا وجود دارد. این تفسیر بعضی از فرضیاتی که درباره فلسفه کهن وجود دارند را نیز سبب شده است. سقراط همچنان به انکار اینکه شناخت دارد ادامه می‌دهد، اما این هرگز به این منظور برداشت نشده که او امور عادی و حقایق معمولی را نمی‌داند؛ او از دانش در زمینه بسیاری از این امور که کم هم نیستند آگاه است. علاوه بر این، او بعضی وقتها ادعا می‌کند که تا حدی از دانش اخلاقی ذاتی برخوردار است، مثل این که او هرگز مرتکب اشتباه اخلاقی نمی‌شود، یا آنچه را که به عنوان مأموریت الهی می‌داند ترک نمی‌کند. آنچه که او قبول نمی‌کرد دارد را باید شناخت در مفهوم حکمت یا درک دانست، که فراتر از حقایق منفردی است که یافتنشان بوسیله اشخاصی که در هر زمینه‌ای تخصص دارند امکانپذیر است. وقتی آپولو می‌گوید که او حکیم‌ترین شخص است، سقراط از شنیدن سخن او متعجب می‌شود، چون اگر شخصی در یک زمینه تخصص دارد، معمولاً انتظار دارد که حداقل از آنچه که در آن تخصص دارد آگاهی داشته باشد. او برای پاسخگویی به غیب‌گو سعی می‌کرد شخصی را معرفی کند که از او حکیم‌تر باشد، اما اینکار را از روی پرویی انجام نمی‌دهد تا بتواند به آپولو نشان دهد که مرتکب اشتباه شده است، بلکه چون حرف غیب‌گویی که از جانب آپولو سخن می‌گوید را درک نکرده بود، و تنها راه درک این موضوع مبهم که او حکیم‌ترین شخص معرفی شده است این بود که به نظر آپولو او دقیقاً چه تخصصی دارد. از آنجا که این واضحاً از سوی خود سقراط مطرح نمی‌شود، تنها راه فهمیدنش هم مشاهده چگونگی مقایسه او با دیگران در درک آنچه که حکمت تعریف می‌شد بود؛ و این تنها می‌تواند بوسیله پرسیدن این سؤال بدست آید که آنها باید چه چیزی را درک کنند.

چند نکته را از طریق پاسخ سقراط به فرستاده آپولو می‌توان مشاهده کرد. پرسشهایی که به لحاظ فلسفی درباره شناخت جالب توجه هستند به اموری که در رابطه با حقایق خاص قرار دارند مربوط نمی‌شوند - مثل، چطور می‌توانم بدانم که گربه روی حصیر دراز کشیده است. توجه فلسفی بر امری پیچیده‌تر متمرکز است: دارا بودن حکمت (*سوفیا [Sophia]* - حکمتی که فلاسفه می‌پسندند). درباره این حکمت چنین فرض می‌شود که فراتر از حیطه بحث کردن است و اینکه حکمت صرفاً داشتن قوانین منفرد نیست، بلکه داشتن قابلیت برقراری ارتباط آن حقایق با یکدیگر از طریق منظم و یکپارچه، طریقی که مستلزم درک یک زمینه یا حیطه شناخت است. (یک مثال مناسب شناختن یک زبان است، که واضحاً مستلزم شناخت قطعات منفردی از اطلاعات درباره واژگان و علم نحو یا ترکیب بوده و مستلزم درک چگونگی سازگار شدن واژگان در قالب یک ساختار متحد است. مثال زبان طریقی را هم نشان می‌دهد که این درک یکپارچه را به عنوان یک مفهوم نظری فاقد کاربرد مطرح نمی‌سازد، بلکه خودش مستلزم داشتن قابلیت کاربردی درک است.) علاقه فلسفی به شناخت مستلزم مجموعه‌ای از ابزار مفهومی است به طریق که شخص را قادر سازند بین آنها ارتباط برقرار ساخته و ساختارشان را به عنوان یک کلیت بررسی کند. در تمام موارد حتی ساده‌ترینشان این فهم، یک توانایی خاص را مطالبه و شخص متخصص باید بتواند توضیح دهد که چرا ابزار مختلف هر یک نقش متفاوتی را بازی می‌کنند. (به تعلیم یک زبان خارجی فکر کنید.) چنین فهمی را اساساً در شخصی می‌توان یافت که حداقل در یک زمینه تخصص (*Techne*) دارد.

سقراط هرگز این پرسش را مطرح می‌کرد که آیا چیزی تحت عنوان حکمت یا تخصص وجود دارد یا خیر. چنین پرسشی مسخره است، چون قطعاً در بعضی زمینه‌ها تخصص وجود دارد، مثل انواع کارهای صنعتی. اما این نکته را باید مد نظر قرار دهیم که منظور آپولو هم قطعاً این بوده که سقراط یک نوع تخصص ویژه دارد که فراتر از تخصص کوزه‌گران و نساجان است، پس جستجوی سقراط برای یافتن تخصصی بود که در امور بشری اهمیت فوق‌العاده‌ای داشت. بنابراین او به طور خاص مشتاق بود درباره تخصص در پرهیزکاری بداند، یا آنچه که بیش از همه چیز در زندگی ارزش دارد، همانطور که رواقیون ادعا می‌کردند. او از رواقیون درباره تخصصی که ادعا می‌کردند دارند می‌پرسید، و همیشه موفق می‌شد به آنها و همه نشان دهد که رواقیون با کمبود درک در این زمینه‌ها مواجه هستند، چون آنها قادر به پاسخ دادن به این پرسش نبودند که هدفشان از انجام کاری که می‌کنند چیست، و برآستی اغلب بعضی از آنها ادعاهای بی‌ربطی در پاسخ ارائه می‌دادند. پرسشهای سقراط از موضع خودش آغاز نمی‌شد، چون این فقط باعث سست‌تر شدن موضعی می‌شد که می‌گفت شخص دیگری باید درباره درکی که یک انسان ادعایش را دارد نظر بدهد. وقتی سقراط بوسیله نشان دادن اینکه رواقیون قادر به پذیرش فرضیات مقدماتی خودشان نبود. و موضعی که خودشان درباره‌اش به دیگران فخرفروشی می‌کردند را درک نمی‌کنند، به آنها ثابت کرد که

تخصصی که ادعاهایش را دارند ساخته ذهن خودشان است، آنها نتوانستند با ایراد گرفتن از نظریاتش از خود دفاع کنند، چون او به طریقی حکیمانه نظریات شخصی اش را در قالب این بحث مطرح نساخته بود.

درک کردن و آنچه که مستلزم کسب درک است

چه چیزی نشان می دهد که یک شخص حکمت و درکی دارد که می توان به بحثی که مطرح می سازد تحت عنوان ارائه گزارش، (*Logon Didonaei*) اشاره کرد. لوگوس یک واژه معمولی یونانی برای حکمت است؛ آنچه که شما درباره موضوعی که می خواهید درکش کنید می گوئید باید دلایل منطقی خاصی به همراه داشته باشد به شکلی که موضوع را بخوبی توضیح دهد. قربانیان سقراط می توانند واژگان زیادی را حاضر سازند، اما نمی توانند یک شرح منطقی از موضوع مورد بحثشان ارائه دهند، و به همین دلیل نشان می دهند که چیزی که درباره اش صحبت می کنند را درک نکرده اند.

معیارهای ارائه یک درک یا شناخت، "ارائه گزارش"، چیست؟ این قطعاً برای پاسخ به این پرسش که آیا شما واقعاً مقوله مشخصی را درک می کنید یا می شناسید حیاتی است. البته، شما باید قادر باشید در بحثی به طور غیر رسمی نکاتی را مطرح سازید تا موضعتان را به نوعی سازگار نشان دهید. اما به نظر می آید چیزی بسیار مثبت تر از این لازم است. یک شاخه بزرگ و اصلی در شناخت شناسی کهن شامل توضیح دادن روشن و صریح مطالبات "ارائه گزارش"، و مهیا نمودن پایه و اساسی منطقی برای بحث است که اگر شما بخواهید زمینه ای از دانش را درک کرده و بشناسید به آن نیاز دارید.

در بسیاری از گفتگوهای افلاطونی، سقراط این نظریه را پیشنهاد می کند که شما باید قادر باشید پاسخ قانع کننده ای به کسی که می خواهد بداند پرهیزکاری، یا شجاعت، یا دوستی و غیره چیست بدهید. این قطعاً بوسیله توضیح مفهوم این واژگان پاسخ داده نمی شود؛ برای پاسخ به این پرسش باید ماهیت پرهیزکاری، یا شجاعت را طوری توضیح دهید که شخص نه تنها قادر باشد نمونه های پرهیزکاری را تشخیص دهد، بلکه بتواند توضیح دهد که چرا آن نمونه ها به عنوان پرهیزکاری و شجاعت مطرح هستند و با ماهیت خود چه ارتباطی دارند. این توضیح و شفاف سازی بعضی وقتها جستجو برای "تعاریف سقراطی" خوانده می شود، هر چند "تعریف" در اینجا اصطلاح چندان مناسبی نیست.

یک ابهام درباره این گفتگوها هنوز باقی مانده است که در اینجا به توضیح آن می پردازیم. سقراط به شکل جاه طلبانه ای به دنبال درک مفاهیم بسیار دشواری مثل پرهیزکاری و شجاعت است. اما روش او همیشه باعث تردید دیگران می شد، چون او از فرضیات مقدماتی آغاز می کند. این نوع بحث احساساتی (*ad Hominem*) بر پایه چیزی قرار دارد که مخالفانش قبول داشتند و ایجاد می کردند و البته نتیجه گیریایی که به هیچ وجه تعریف مفهوم واقعی پرهیزکاری، دوستی و شجاعت نیستند. بعضی که

تخصص ویژه‌ای را خودشان به خویشتن نسبت می‌دهند ادعا می‌کنند که پرهیزکاری و اموری شبیه به آن را شناخته و درک می‌کنند و سقراط نشان می‌دهد که این نمی‌تواند پاسخ درست به قضیه باشد. به هر حال، اصلاً به نظر نمی‌آید که این بحث ما را به درک درست پرهیزکاری، شجاعت، دوستی و غیره برساند. سقراط نشان می‌دهد که دیگران درک کافی و درست از این مقوله‌ها ندارند، اما نه به طریقی که نشان دهد خودش درک لازم از این زمینه‌ها دارد. به نظر می‌آید بین هدف و روش‌ها نوعی متفاوت و ناسازگاری وجود دارد. روش‌های زیادی برای رفع این ابهام وجود دارد، و فلاسفه در مورد آن اختلاف نظر دارند.

افلاطون مراکز توجه متفاوتی در زمینه شناخت دارد، که بعداً به بعضی از آنها خواهیم پرداخت. به هر ترتیب، بعضی از معروف‌ترین متون او، غالب بودن آنچه که ما مدل تخصصی برای شناخت می‌خوانیم را نشان می‌دهند. آنچه که در باب امر شناخت بسیار مهم تلقی می‌شود اینست که آیا شما می‌توانید، یا به بیانی دیگر شما به عنوان یک متخصص می‌توانید، ابزارهای مناسب و وابسته را به طریقی مورد استفاده قرار دهید که آنها با یکدیگر در ارتباط قرار گیرند و زمینه را به عنوان یک کلیت توضیح داده، و گزارش منطقی مناسبی از آنچه در جریان است ارائه دهند و شنوندگان بتوانند تشخیص دهند که منظور شما دقیقاً چیست و موضوع را به عنوان یک کلیت درک کنند آنطوری که شما درک می‌کنید؟ بعضی مواقع افلاطون دوباره به ایده‌حیاتی ارائه یک گزارش منطقی فکر می‌کرد، و از علم ریاضیات برای مدل خود استفاده می‌کرد.

افلاطون در کتاب **جمهوری**، احتمالاً مدل جاه‌طلبانه‌ای را برای شناخت توضیح می‌دهد که هیچ فیلسوف دیگری به آن فکر نکرده بود. حالا یک طالب شناخت باید یک دوره‌ی شاگردسازی طولانی را در رشته ریاضیات به اتمام برساند. علوم ریاضی - که در قالب آن افلاطون به نوعی هندسه منظم فکر می‌کرد که قبلاً نمونه‌اش در ائوکلید (Euclid) مشاهده شده بود - به دلیل وضوح، نظم و دشواری، ریاضیات علم بسیار چشمگیر و برجسته‌ای است. ریاضیات طوری افلاطون را تحت تأثیر قرار داد که آن را نمونه کاملی برای بدنه ساختار مدل شناخت خود تشخیص داد. علاوه بر این، تمام ویژگی‌های مدل تخصص به نظر می‌آید با ریاضیات به شکل واضح و تأثیرگذاری سازگار هستند. ریاضیات یک توده نتایج منفرد و مجزا نیست؛ قواعد خاص می‌توانند در ارتباط با نتایج دیگری که یکدیگر را اثبات می‌کنند در این علوم به وضوح مشاهده شوند. کل نظام علم ریاضی از یک سری محدود و در عین حال مشخص از مفاهیم و پذیره‌های مسلم آغاز می‌شود. روشی که ما بوسیله آن از چنین اصول ابتدایی به نتایج خاصی می‌رسیم نیز شفاف و دشوار هستند. عجیب نیست که افلاطون در نمونه درخشان ائوکلید، مدل شناخت را به عنوان یک ساختار منظم و متحد دیده بود، چون از نظر افلاطون این مدل کاملاً واضح است و شخصی که طالب شناخت باشد می‌تواند آن را درک کند، و خودش مشاهده نماید که کل نظام چطور به طور یکپارچه به یک نتیجه واضح اشاره می‌کند و می‌شود از آن یک گزارش منطقی ارائه داد یعنی از چیزی که شما می‌شناسید - اصطلاحاً، یک دلیل.

ریاضیات به عنوان مدلی برای شناخت دو ملاحظه جدید را هم به ما معرفی می‌کند. یکی اینست که به نتایج ریاضی به طرز عجیبی نمی‌توان حمله کرد؛ ما هرگز وقت خود را صرف این نمی‌کنیم که ثابت نماییم نظریه فیثاغورث اشتباه است مشاهده کردیم که قطعیت و اطمینان در مورد آنچه که در دسته الگوهای که بر مدل تجربی متمرکز نیست امر برجسته‌ای نیست، چون آنچه که اهمیت دارد درکی است که می‌تواند به حیطة عمل داخل شود. اما افلاطون واضحاً بعضی اوقات جذب این ایده یک بستر برای شناخت شده است که نتوان بطور جدی به آن حمله کرد.

ملاحظه دیگر از این حقیقت نشأت می‌گیرد که ریاضیات ساختار (بستری) را از یک شناخت قطعی برای ما ایجاد می‌کند که به نظر نمی‌آید از طریق احتمالی به جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم مربوط شود. نظریه فیثاغورث بوسیله مقایسه عملی مثلث‌ها و زوایایشان در حیطة تجربی کشف نشده، و بی‌نظمی در این زمینه‌ها قطعاً بی‌ربط محسوب می‌شود. افلاطون جذب این نظریه شده بود که یک بستر شناخت می‌تواند وجود داشته باشد که دسترسی به آن صرفاً بوسیله ذهن و قدرت استدلال شخصی‌مان امکانپذیر است. او آخرین فیلسوفی نبود که بوسیله این نظریه وسوسه شد که قدرتهای استدلال منطقی و فلسفی نمونه‌های گسترده شده‌ای از قابلیت شخصی ما برای استدلالات ریاضی هستند.

در کتابهایی که با الهام از کتاب جمهوری افلاطون نوشته شده‌اند، این نکته را می‌یابیم که داشتن شناخت مستلزم استاد بودن در یک زمینه نظام‌مند است که محتوایش به اندازه ساختاری که نظریات و قواعد کلی در ائوکلید بسط داده شده‌اند دشوار و برجسته باشد، و به زنجیره دلایل متصل باشد. علاوه بر این، افلاطون با ادعایش مبنی بر اینکه فلسفه قادر به اثبات اصول خودش بوسیله دلایل منطقی است عملاً یک پله پا را فراتر از ریاضیات گذاشت - چیزی که بعضی وقتها ریاضیات هم قادر به انجامش نیست - و البته از فرضیات هم آغاز نمی‌کند بلکه نشان می‌دهد که همه چیز چطور از یک اصل ابتدایی اثبات می‌شوند نه اینکه مفروض گرفته شوند. (در اینجا همه چیز مبهم می‌شود، مخصوصاً به این دلیل که افلاطون همه چیز را به آنچه که شکل مادی می‌خواند مربوط می‌سازد.) در رابطه با علم ریاضیات، آنچه که شناخته شده است یک نظام رسمی و دارای قواعد مشخص است - آنچه که افلاطون به عنوان جهانی از اشکال مطرح ساخت و گفته‌اش مشهور شد - و نه جهانی از تجربیات که بوسیله حواس پنج‌گانه بر ما آشکار شده باشد؛ برآستی، افلاطون از مسیر خودش خارج شد تا حوزه‌ای را توضیح دهد که در آن شخص متفکر در زمینه الگوهای مطلق ریاضی به نتیجه‌گیری‌هایی در تضاد با تجربه برسد.

البته، این، یک ایده‌آل است، چیزی که طوری مورد تأکید قرار گرفته که به نظر افلاطون فقط کسانی می‌توانند شانس رسیدن به آن را داشته باشند که به لحاظ ذاتی استعداد برجسته‌ای دارند و در شرایط فرهنگی ایده‌آلی قرار دارند. این امر به ما علیه این فکر که ما می‌توانیم یک نمونه کاربردی از شناخت پیدا کنیم هشدار می‌دهد. مدل تخصصی افلاطون به نظر می‌آید که این امر اشاره داشته باشد که حداقل شانس

کسب شناخت وجود دارد. اما وقتی مطالباتی که او برای حساب کردن روی این شانس اندک با مدل ریاضیات مطرح می‌شود، معیار و شرایط کسب شناخت به حدی بالا می‌رود که بوسیله ما غیرقابل دسترسی به نظر می‌آید.

درک و علوم

ارسطو، در این مورد مثل بسیاری از موارد دیگر که بزرگترین شاگرد افلاطون محسوب می‌شود، نیز از مدل کتاب جمهوری استفاده می‌کند، اما با تعدیل مهمی که آن را به لحاظ فلسفی ثمربخش‌تر می‌سازد. او این ایده را که در اثرش درباره ساختار یک بستر کامل از شناخت آمده بسط می‌دهد که متأسفانه عنوان نامناسب پوستریور آنالیتیکس (Posterior Analytics) به آن داده شده است. (این عنوان بدین خاطر بر اثر او گذاشته شده که در آن بحث او در زمینه شرح منطق ادامه پیدا کرده است و عنوان کتاب قبلی‌اش هم Prior Analytics بود.)

به نظر ارسطو، افلاطون در این زمینه دچار اشتباه شده بود که فکر می‌کرد شناخت به طور کامل در یک بستر یکپارچه قرار دارد. این طرز فکر باعث ایجاد این اشتباه می‌شد که تمام موضوعات مورد بحث در زمینه شناخت در کنار هم یک نظام واحد را می‌سازند و به همین شکل هم می‌توان آنها را شناخت. اما، به نظر ارسطو، اصلاً چنین نظامی وجود ندارد؛ شاخه‌های متفاوت شناخت به طور اساسی روشهای متفاوتی را استعمال می‌کنند، و اینکار به این دلیل انجام می‌شود که روش‌های موضوعی آنها اساساً متفاوت هستند. ارسطو با این مخالف نبود که چیزی مثل هندسه ائوکلید یک مدل منطقی برای شناخت است؛ مثل افلاطون، او نیز حاضر بود از ریاضیات برای تقویت ایده تخصص استفاده کند. اما چیزی به عنوان شناخت در قالب یک کلیت وجود ندارد، بلکه انواع مختلف یا شاخه‌های متفاوت شناخت - یا به بیانی دیگر، علوم (واژه یونانی برای شناخت، *Episteme* به شکل جمع است، اما نمی‌توان گفت "شناخت‌ها" یا "Knowledge's"، بلکه باید گفت "شاخه‌های شناخت" یا "علوم". این می‌تواند در روشی که برای مثال، تصور ارسطو از یک علم را نوعی محدودیت در مفهوم افلاطون از شناخت می‌سازد ابهام ایجاد کند.) ارسطو، در کنار این "چند شعبه‌ای کردن" شناخت، یک تفاوت دیگر را هم مطرح می‌سازد هر چند افلاطون به شدت بر فرد طالب شناخت متمرکز می‌شود، ارسطو نگرش شناخت‌شناسی خود را گسترش می‌دهد تا جنبه‌های بسیاری از فرآوری اجتماعی از شناخت را هم در نظریه‌اش بگنجانند. بی‌دلیل نیست که "علم" برای مباحث ارسطو درباره شناخت مناسب‌تر است تا مباحث افلاطون. ارسطو از روشی که بوسیله آن یک علم را بسط می‌دهد آگاهی دارد، مثل زیست‌شناسی و این را هم می‌داند که بسط دادن یک علم مستلزم جستجو، تحقیق و مشاهده از تعداد زیادی است، و این که بدست آوردن اطلاعات مقدماتی بخودی

خود کافی نیست، بلکه نتایجی که دیگران بدست آورده و روش و ابزاری که برای رسیدن به آن نتایج بکار برده‌اند همگی حائز اهمیت فوق‌العاده‌ای هستند. خود او استفسارش را از زمینه‌هایی آغاز کرد که به نظریات مربوط به رأی‌گیری وابسته بوده و اکثر آنها قابل تکرار بود و فلاسفه و محققین دیگری هم در آن زمینه‌ها تلاش کرده بودند. بوسیله ورود به این سنت استفسار است که یک محقق می‌تواند به پیشرفت در زمینه حل مشکلاتش برسد.

پس ارسطو می‌تواند جنبه‌های مختلف گسترش بستر شناخت را تشخیص دهد (هر چند بهتر بود که اینکار را به شکل واضح‌تری انجام می‌داد). اطلاعات و ملاحظیات علمی به فعالیت‌های عدّه بسیاری مربوط می‌شود که در آن شاخه کار می‌کنند نه به خود علم. تکه‌های اطلاعات تا زمانی که به بخشی از یک ساختار منسجم تبدیل نشده‌اند شامل شناخت نمی‌شوند. در تحلیل متأخر (Posterior Analytics)، این ساختار به سختی ترتیب‌بندی شده، و تأثیر مدل ریاضی در آن بسیار مشهود است. نخستین اصل یک علم اینست که باید درست، پایدار و بی‌واسطه باشد و نتایجی که از آن استخراج می‌شوند هم الزاماً تأییدکننده همان اصل ابتدایی باشند یعنی درست، پایدار و بی‌واسطه باشند. تلاش‌های زیادی در قالب روش‌های متفاوت صورت گرفته تا علمی مثل زیست‌شناسی با چنین مدلی سازگار شود، و تقریباً اکثر محققین اعتقاد دارند که آن مدل برای بسیاری از علوم ارسطویی به طرز نامناسبی دشوار است. به هر حال نباید نکته اصلی و غالب را فراموش کنیم: تحقیق و بازبینی تجربی برای بدست آوردن نتایجی که ارزش دانستن دارند ضروری است، اما دانش فقط زمانی بدست آید که ما ببینیم چطور با یک ساختار توضیحی منظم و رسمی سازگار می‌شود.

هم افلاطون و هم ارسطو، یک مدل بسیار ایده‌آل از درک داشتند. هیچکدام شک نداشتند که دانش (شناخت) را در خود اصل می‌توان یافت، هر چند برای افلاطون، شرایط به طرز خاصی ایده‌آلیزه شده و از زندگی روزمره جدا شده بود البته، با توجه به اینکه آنها با مدل تخصصی کار می‌کردند، نمی‌توان این ایده که شناخت امکانپذیر است را چندان بنیادی دانست. اما آنچه که آنها ادعا می‌کنند اینست که ما می‌توانیم شناخت داشته باشیم نه فقط از امور یکنواخت و ساده بلکه از چالش‌های فلسفی و موضوعات بسیار با ارزش. بعضی از این ادعاها در اکثر مکاتب فلسفه کهن رایج بوده‌اند.

شکاکیت و اعتقاد

به هر حال، این تنها راه رسیدن (نزدیک شدن) به شناخت نیست؛ ما راه‌های بسیار دشوارتری پیدا کرده‌ایم. بنیادی‌ترین این راهها را می‌توان در سقراط و پایرو (Pyrrho) پیدا کرد. پایرو فیلسوفی بود که بعد از سقراط آمد و او نیز مثل سقراط چیزی ننوشت. این شکاکیت کهن است (سقراط یکی از بنیانگذاران

شکاکیت است). بر خلاف شکاکیت امروزی، جنبش کهن خودش را به انکار امکان بدست آوردن شناخت محدود نمی‌کرد، و ما را با اعتقاد اصیل و درست تنها نمی‌گذاشت. شکاکیت کهن درست به اندازه قبول داشتن اعتقادات وابسته به شناخت نسبت به شناخت حساس است، و بهترین نوع تفکر به قدرتهای منطقی به عنوان یک موضوع عقلانی می‌باشد، یعنی تفکری که بسیار بنیادی‌تر از شکاکیت‌های امروزی است.

یک شخص شکاک مثل دیگران کارش را آغاز می‌کند، بوسیله جستجو برای حقیقت و شناخت. او اینکار را بوسیله تحقیق و تجسس و پرس‌وجو از دیگران و با هدف رسیدن به اصل منطقی ادعایشان انجام می‌دهد و به دنبال دلایل منطقی برای اثبات و تأیید مواضع خودش است. تا اینجا هیچ عدم موافقتی با این ایده اصلی وجود ندارد که شناخت مستلزم ارائه گزارشی منطقی می‌باشد. شناخت به هر نوعی (منظور از شناخت در اینجا داشتن تمام اطلاعات موجود در یک زمینه نیست) مستلزم اینست که شما قادر باشید دلایل منطقی قانع‌کننده‌ای برای ادعایتان ارائه کنید. آنچه که شکاکیت را از فلسفه‌های دیگر جدا می‌سازد اینست که یک شکاک بر خلاف فلاسفه دیگر هرگز خود را در نقطه‌ای نمی‌بیند که بتواند ادعا کند همه حقیقت را در مورد یک شناخت (شاخه‌ای از شناخت، علم) می‌داند. واژه یونانی *Skeptikos* در معنای اصلی به شخصی با شک منفی اشاره نمی‌کند، بلکه یک محقق، یعنی شخصی که به دنبال *skeptesthai* یا پرس‌وجو است. همانطور که یکی از نویسندگان متأخر شکاک سکتوس امپیریکوس (Sextus Empiricus) می‌نویسد، فلاسفه متعصبی هستند که فکر می‌کنند به حقیقت رسیده‌اند؛ متعصبانی که تعصبشان مخرب است، احساس می‌کنند به جایگاهی رسیده‌اند که می‌توانند حقایقی که کسی کشف نکرده را کشف نمایند؛ و متعصبانی هم وجود دارند که به نقطه‌ای می‌رسند که ادعا می‌کنند نمی‌توان به حقیقت دست یافت؛ شکاکان، که با هر دوی این گروهها فرق دارند هیچ یک از جنبه‌های تعصب را که در بالا ذکر شد ندارند. هنوز هم چیزهای پیدا می‌شود که باید در موردشان تحقیق و پرس‌وجو کرد.

چرا مشکل؟ قطعاً اگر شما پرس‌وجو کنید، به بعضی نتایج دست خواهید یافت که می‌توانند به عنوان شناخت بحساب آمده یا حداقل به عنوان اعتقاد. شکاکان فکر می‌کنند که، هر چند ما می‌خواهیم اینطور فکر کنیم، اما همیشه نتیجه‌ای که می‌گیریم یک پذیرش عجولانه (یا "تعلیق‌پذیر") است. ما خودمان را خیلی زود تسلیم کرده‌ایم. تحقیق و پرس‌وجوی واقعی، از طریق تحلیل و مشاهده آشکار خواهد ساخت که شرایط پیچیده‌تر و مشکل‌تر از آنچه‌ای است که ما فکرش را می‌کردیم؛ اگر ما در این مسیر قدم برداریم به جایی خواهیم رسید که دیگر دلیلی برای تسلیم شدن به این راه یا آن راه نداریم، و به نوعی قضاوت شکاکانه می‌رسیم - یعنی داشتن روحیه‌ای منفصل و تحلیل‌گر نسبت به همه ایده‌ها و الگوها.

این امر در ابتدا به نظر مسخره و واقعاً غیرقابل توجه است. آیا یک شخص شکاک واقعاً به این اعتماد دارد که ما هرگز نمی‌توانیم به این نتیجه برسیم که ساعت چند است، خورشید طلوع کرده است، یا

این که عدد نان است و نه چمن؟ این یک واکنش قدیمی نسبت به اعتقاد شکاکان است هر چند واکنشی غلط می‌باشد.

پایرو، شخصیت اصلی در یکی از شاخه‌های شکاکیت، کسی است که ما اطلاعات کمی درباره‌اش داریم، و آنچه که از او به عنوان گزارش بدست ما رسید. فقط چند برگه ناقص است که به طرز ناامیدکننده‌ای ناچیز محسوب می‌شوند. روحیه بی‌نظیر او که معتقد بود ما هرگز دلیلی برای تسلیم خودمان به چیزی که به جوکهای مزخرف ختم می‌شود نداریم؛ اگر آنطور که امروزه درباره شکاکیت تصور می‌شد، پایرو اعتقاد داشته هیچ چیز برای شناخت وجود ندارد و امکان ندارد هیچ چیزی را بتوان شناخت، قطعاً باید در تاریخ می‌خوانیم که او خود را از یک صخره به پایین پرتاب کرده و مرده است. اما یک نوشته تقریباً قابل اعتماد وجود دارد که می‌گوید او یک زندگی عادی را پشت سر گذاشته است. پس احتمال این زیاد است که مثل شکاکان دیگر، او هم معتقد بوده که وقتی ما نمی‌توانیم خودمان را تسلیم اعتقادات کنیم، می‌توانیم با توجه به اینکه همه امور چطور در نظر ما ظاهر می‌شوند زندگی کنیم.

شکاکان متأخر از پایرو و الهام گرفته بودند این نظریه را بسط دادند که ما "بوسیله ظاهر زندگی می‌کنیم." این یعنی همه چیز که ما برای زندگی نیاز داریم چیزهایی هستند که در مقابلمان ظاهر می‌شوند. اگر ما پا را فراتر از این بگذاریم (وقتی که از امور عادی و ساده روزگار به اموری که در آنها پیچیدگی یا بحث وجود دارد متمایل می‌شویم) و سعی کنیم خودمان را تسلیم عقاید سازیم، همیشه در واقع به این حقیقت می‌رسیم که، اگر خیلی جدی و سخت هم پرس‌وجو کنیم، باز نمی‌توانیم خودمان را قانع سازیم؛ نتیجه در نهایت برای هر دو جنبه مسئله خوب خواهد شد، و ما اگر هم قانع نشویم حداقل به قضاوت خوبی از این الگو دست پیدا خواهیم کرد. این باعث فلج شدن ما نمی‌شود، چون ما هنوز هم بوسیله ظاهر زندگی می‌کنیم. این حقیقت که من نمی‌توانم خودم را قانع (تسلیم) سازم باعث جلوگیری از ظاهر شدن امور در مقابل من نمی‌شود. قانع نبودن در یک یا چند امر عقلانی نمی‌تواند به تمام منابعی که ما از آنها انگیزش دریافت می‌کنیم مربوط بشود - عادت، اشتیاق، ترس از قانون و غیره. این نظریه که ممکن است منطبق با ما را قانع نکند نمی‌تواند به وجود قدرتهای برآورد ناپذیر منطبق که می‌توانیم بوسیله آنها زندگی کنیم مربوط شود. ما همیشه به این قدرتها نیاز نداریم. درست مثل آن قدرتهایی که باعث می‌شوند یک شخص متعصب و سوسه شود خودش را به شکل نا به هنگامی تسلیم یک نظریه سازد.

علاوه بر این، شکاکان در اینجا به اهانت روی می‌آورند. آنچه که ما از تسلیم منطقی به عقایدمان انتظار داریم، به نظر آنها، شادی است، که در آرامش ذهنی یافت می‌شود؛ ما دوست داریم درباره چگونگی وجود و کار همه چیز مطمئن باشیم و در اثر عدم اطمینان از چیزی دچار نگرانی نشویم. اما تسلیم شدن و پذیرش نظریات مثبت یا منفی هرگز نمی‌تواند باعث این شود: تنها نتیجه‌ای که این تسلیم شدن می‌تواند داشته باشد تغییر مسیر دادن تشویش یا نگرانی اولیه است. فقط یک شخص شکاک، که بیهودگی تسلیم

شدن به عقاید را تشخیص می‌دهد؛ به معنای واقعی کلمه آسوده‌خاطر است؛ پرس‌وجو و تجزیه و تحلیل سخت، شخص را نسبت به عقیده در حال تعلیق در می‌آورد، و این باعث ایجاد آرامش خاطر می‌شود که از همه چیز برای انسان با ارزش‌تر است. بنابراین فقط یک شخص شکاک می‌تواند چیزی را داشته باشد که همه به دنبالش هستند، آرامش خاطر. اما تنها کاری که او برای داشتن این امتیاز بزرگ انجام می‌دهد اینست که نسبت به آن بی‌تفاوت بوده و به دنبال کسب کردنش نیست، و معتقد است که خود این آرامش به ذهن او داخل خواهد شد؛ در واقع به نظر شکاک، آرامش خیال (آرامش خاطر - ذهن) در نتیجه پرس‌وجو سخت‌کوشانه‌ای بدست می‌آید که شخص را قادر می‌سازد تا خود را برای تسلیم شدن یا جنگیدن در هر شرایطی آماده کند.

در داستان شکاکیت اموری که غیرممکن به نظر می‌رسند بیش از اینهاست. علاوه بر این، مشکلاتی در این زمینه در خفا وجود دارند که در اینجا نمی‌توان به همه آنها اشاره کرد. حوزه تعلیق اعتقاد یک شکاک چیست؟ آیا وسعت این تعلیق تنها به حد اموری است که او درباره آنها پرس‌وجو و تحقیق می‌کند؟ اگر چنین است، آیا او عقایدی دارد که اصطلاحاً به آنها عقاید فاقد مشکل بتوان گفت؟ به هر ترتیب، کاری که شخص شکاک انجام می‌دهد اینست که به ما می‌گوید چطور می‌توان به آرامش خاطر دست یافت، و اینکه دیگران چرا به آن نمی‌رسند، و دلایل موفقیت شکاکان در این زمینه چیست؟ یک شکاک چطور می‌تواند اینکار را بدون داشتن هیچگونه اعتقادی انجام دهد؟

شکاکیت کهن یکی از جالب‌ترین و در عین حال دقیق‌ترین مواضع فلسفی است. مثل پسر عموهای متعصبش، شکاکیت هم فرضیات قوی بسیاری درباره منطق دارد، هر چند فرضیات ضعیفشان از فرضیات مثبتشان بیشتر است. به هر حال هر دو شکل این فرضیات از اشکال شکاکیتی که خود را از مباحث مربوط به شناخت محدود می‌سازد (شکاکیت امروزی) عمیق‌تر و گسترده‌تر هستند، و بر پایه پذیرش غیرمنتقدانه دیگران بعضی از امور را رد می‌کند. شکاکان کهن، برخلاف شکاکان امروزی، علاقه‌ای به باز کردن یک موضع در داخل فلسفه نداشتند؛ آنها فکر می‌کنند که منطق فلسفی، وقتی وارد حیطه عملکرد شود همیشه باعث خودتخریبی می‌شود.

سقراط باعث ایجاد یک الهام متفاوت در شاخه دیگر شکاکیت کهن شد، که تمام تفکر آکادمی فلسفی افلاطون را از اواسط قرن سوم پیش از میلاد تا پایان دوران آن در قرن اول میلادی به خود مشغول ساخت. کسانی که در آکادمی مشغول بودند اعتقاد داشتند که نگرش فلسفی با روحیه افلاطون باید شکل عملکرد سقراط را به خود بگیرد، اصطلاحاً خودتخریبی ادعاهای دیگران در حالی که ادعاهای خود را نیز به آنها تحمیل نمی‌کنید (یعنی اصلاً آنها را مطرح نمی‌سازید). بنابراین تحصیل‌کردگان آکادمی (شکاکان کهن) وقتشان را با بحث احساساتی (ad Hominem) پر می‌کردند (یعنی، نه از موضوع خودشان بلکه فقط از مجوزهایی که مخالفشان می‌پذیرفتند) و علیه فلاسفه متعصبی که ادعا می‌کردند آنها زمینه فکری مناسبی

ندارند فعالیت می‌کردند، مخصوصاً رواقیون. برخلاف پیرونیست‌ها، اعضای آکادمی ادعا نمی‌کردند که به آرامش خاطر یا شادی رسیده‌اند. فرض آنها دربارهٔ منطق صرفاً این بود که که فلاسفهٔ متعصب همیشه خیلی عجولانه عمل کرده‌اند؛ ادعاهای آنها را می‌توان از درون به چالش درآورد و برای رد کردن ادعاهای ایشان نیازی به اشاره به مواضع دیگر نیست.

انواع شناخت

تا اینجا ما مواضع مشخص و بنیادی، چه مثبت و چه منفی دربارهٔ شناخت و اعتقاد را مشاهده کرده‌ایم. به هر حال، این برداشت که توجهات کهن به شناخت همیشه بر حکمت و درک متمرکز بوده، گمراه‌کننده خواهد بود؛ ما می‌توانیم توجهاتی را نیز پیدا کنیم که با توجهات امروزی مشترک باشند. برای مثال، افلاطون مباحث جالبی علیه نظریات نسبیت‌گرایی شناخت ارائه می‌دهد که هیچ یک از ویژگیهای خاص گزارش جاه‌طلبانهٔ خودش را ندارد. یک نسبیت‌گرا، مثل پروتاگوراس، که افلاطون مباحثی را بر ضدش مطرح ساخته بود (در کتاب تئاتاس)، ادعا می‌کند، هر کس که عقیدهٔ درستی دارد به چیزی فراتر از آنچه که در مقابلش ظاهر شده اشاره نمی‌کند، و به همین دلیل است که چنین حقیقتی برای کسی که به آن اعتقاد دارد آشناست. این امر در ابتدا یک کشف مستقل به نظر می‌رسد، مخصوصاً از آنجا که تمام مخالفتها را ساکت می‌کند. هوا به نظر من گرم است و به نظر شما خنک؛ هر دوی ما نظر درستی داریم، و چیزی وجود ندارد که راجع به آن بحث کنیم. به هر حال، پروتاگوراس، نظریهٔ نسبیت‌گرایی را به عنوان یک **نظریه** ارائه می‌دهد، چیزی که ما باید بپذیریم و جدی بگیریم (فقط اگر بخواهیم از مخالفتها و جر و بحث آزاد شویم). اما اگر نظر پروتاگوراس دست باشد، حقیقت خود نظریه هم برای خود او حالت نسبیت داشته است – یعنی، این نظریه هم فقط چیزی است که در مقابل او ظاهر شده است. و ما چرا باید این را بپذیریم، یا اصلاً به آن علاقمند باشیم؟ چرا ما باید اصلاً به چیزی که صرفاً در مقابل پروتاگوراس ظاهر شده فکر کنیم؟ اگر ما بخواهیم نسبیت‌گرایی را به عنوان یک نظریه، جدی بگیریم، خود نسبیت‌گرایی نمی‌تواند مانع حفظ یا پذیرش خودش شود. (نکات بسیار قدرتمندی علیه این طرز تفکر در روزگار ما هم مطرح می‌شوند و به اشکال مختلف نسبیت‌گرایی حمله می‌کنند.)

افلاطون هم به این پرسش، وقتی دربارهٔ ما گفته می‌شود که حقایق خاصی را می‌شناسیم چه اتفاقی رخ داده است، علاقمند بود، پرسشی که بوسیلهٔ رواقیون بسط داده شد، کسانی که بر مدل تخصصی به عنوان مدلی برای آنچه که شناخت مناسب می‌خوانند تمرکز دارند. اما رواقیون در عین حال گزارش جامعی هم از آنچه که درک (فهم) می‌خوانند ارائه می‌کنند، که به یک طریقهٔ تفکر به شناخت مربوط می‌شود، مخصوصاً در بعضی از نظریات شناخت‌شناسی. درک (فهم) چیزی است که شما وقتی آن را بدست

می‌آورید که تا حد زیادی با یک حقیقت تجربی در ارتباط قرار گرفته باشید و آنقدر با آن آشنا شده باشید که امکان اشتباه کردن درباره آن برایتان وجود نداشته باشد. رواقیون تا حد زیادی تلاش کردند تا شرایطی را پیدا کنند که برای حفظ نظریه مناسب باشد. آنچه که موضوع بحث ما قرار می‌گیرد باید بر شما تأثیری داشته باشد و باعث ایجاد درک (فهم) خاصی شود؛ و این درک باید از خود موضوع مورد بحث و به شیوه مناسبی ایجاد شود. داستان مبنی بر علت باید داستان درستی باشد تا علت را به خوبی توضیح دهد؛ و درکی که از این روند حاصل می‌شود نیز باید درکی باشد که شما از هیچ منبع دیگری غیر از خود موضوع مورد بحث آن را بدست نیاورده باشید. این شروط به عنوان یک چالش برای ایجاد نمونه‌های متقابل در نظر گرفته می‌شوند، ولی همه ما باید قبول کنیم که هیچ شناختی نداریم. شکاکان تحصیل کرده به طور خاص یک بحث طولانی با رواقیون سر این موضوع دارند، بحثی که به نظر می‌آید رواقیون در آن شروط و اصلاحات بیشتری را مطرح ساخته‌اند.

بالاخره باید بگوییم که ما در نظریات وابسته به شناخت‌شناسی کهن، نظریه‌ای را پیدا می‌کنیم که به نظر می‌آید با نکته ضروری موجود در نظریه امروزی برخورد کرده، یعنی نظریه اپیکوروس. این را می‌گوییم چون اپیکوروس درباره شکاکیت در مفهوم امروزی‌اش بسیار نگران بود - شکاک امروزی یعنی شخصی که این ایده را رد می‌کند که عقاید ما ممکن است به معیاری برای شناخت دست پیدا کنند - و باید به این نکته توجه داشته باشیم که اپیکوروس معتقد بود باید روشی را ابداع کند که بوسیله آن امکان شناخت - مفروض قرار گیرد و این چالش و اتهام نسبت به شکاکیت بی‌اثر شود. او به شناخت در قالب الگوهایی که در مدل تخصصی آمده فکر نمی‌کرد، بلکه در قالب الگوهای ارتباط جستجوگر با امور خاصی که درباره آنها به پرس‌وجو می‌پردازد. پس آنچه که من می‌دانم، اساساً برای اپیکوروس قطعاتی از اطلاعات است که من در ارتباط با موضوعات مختلف کسب کرده‌ام و می‌توانم آنها را در قالب موضوعات مربوط به خود جمع کرده و به شناخت دست پیدا کنم؛ اینها بخشهایی از حقیقت هستند که برای ما شناخته‌شده محسوب می‌شوند. هر چیزی که فراتر از این امور اصلی است را باید خارج از چهارچوب آنها قرار دهیم و تا حد امکان بررسی و جستجو برای تکمیلشان را محتاطانه و به شکل اقتصادی‌تری دنبال کنیم.

نظریه اپیکوروس به عنوان یکی از نظریات فلسفه کهن، یک نظر تجربی محسوب می‌شود - این نظریه بیشتر با حس ششم ما سر و کار دارد. آنچه که من می‌دانم از طریق حواس من حاصل می‌شود، چون فقط حواس هستند که ارتباط بین اطلاعات و من را برقرار می‌سازند. در واقع در این نظریه، حواس ما بدون امکان خطا فرض شده‌اند. عقاید معمولی من، به طریقی در ذهن من جای می‌گیرند که مستلزم فراتر رفتن از تجربه است و این شامل حقایق هم می‌شود، در کنار اشتباهاتی که گرایش طبیعی انسان به ذهنش داخل کرده و او را به اشتباه می‌کشاند. اما اگر من فقط بر چیزهایی که حواسم به من می‌گویند متمرکز باشم، امکان ندارد مرتکب اشتباه شوم. برای اپیکوروس، عقیده و منطق منابع اشتباه محسوب می‌شدند، البته نه مثل

اکثر مکاتب دیگر، که اینها را منابعی توانا برای جبران اشتباهات می‌دانند. پس اشتباه، فقط زمانی وارد عمل می‌شود که من به آنچه حواسم به من می‌گویند عقیده اضافه می‌کنم. بنابراین نتیجه این خواهد شد که آنچه حواس به من می‌گویند حتی به اندازه ادعا دربارهٔ میزها و پل‌ها هم گسترده نیست - از آنجا که قطعاً دربارهٔ این‌ها نمی‌توان دچار اشتباه شد، مثل وقتی که ما از فاصله‌ای که یک برج قرار دارد به آن نگاه کرده و می‌توانیم قضاوت کنیم که به شکل کروی است. در عین حال، گزارشات حواس ما به چگونگی ظاهر شدن برج در نظر ما از یک زاویه خاص در یک مکان خاص محدود می‌شود و غیره. از آنجا که ما شناخت داریم، نمی‌توانیم در این مورد دچار اشتباه شویم. به هر حال، ما می‌توانیم دربارهٔ برج دچار اشتباه بشویم، چون ممکن است ادعایی داشته باشیم که با فاصله و زاویه دید و غیره ناسازگار باشد. شناخت ما بسیار محدودتر از چیزهاییست که ما از جهان اطرافمان درک می‌کنیم.

نظریه شناخت اپیکوروس به عنوان یک نظریهٔ بسیار موثر مطرح نیست؛ برآستی این نظریه بطور گسترده به عنوان نظریه‌ای خام شناخته می‌شود. به هر حال بعدها اپیکوریان، شباهتهای جالبی را از آنچه که ما دربارهٔ الگوهای استنتاجی فکر می‌کنیم گسترش دادند - ما از طریق بررسی‌های خاصی می‌توانیم تمام مطالب موجود دربارهٔ این شباهتها را از منابعشان استخراج کنیم. برای مثال، آیا ما ("ما" یعنی فلاسفه اپیکوری که در ایتالیا زندگی می‌کنند) در اشاره به اینکه چون همهٔ کسانی که ما بررسی نمودیم اخلاق‌گرا هستند، پس همهٔ انسانهایی که در کشورهای دیگر زندگی می‌کنند نیز همینطور، اخلاق‌گرا هستند؟ (برای مثال اگر در انگلستان انسانهای زندگی می‌کنند، آیا آنها هم مثل کسانی که در ایتالیا زندگی می‌کنند هستند و فکر می‌کنند؟ - مثال فیلسوفی به نام فیلودموس (Philodemus).

نظریات تجربی شناخت، مثل تأکید بر ارتباط جستجوگر با حقایق خاص، در شناخت‌شناسی کهن، حکم اقلیت را دارند. به هر ترتیب، آنچه که حتی از یک بررسی اجمالی از محورهای توجه کهن به شناخت بدست می‌آید، نیز نشان دهندهٔ تنوع و وسعت روش‌های وابسته به شناخت‌شناسی است. یک دانشجوی شناخت‌شناسی در دنیای کهن نظریات چالش‌آمیزی را پیدا خواهد کرد که هر کدام به نظرش سنت‌های گسترده‌اس در مقولهٔ بحث هستند. او راههای زیادی را برای درک **شناخت** پیدا خواهد کرد. نظریاتی دربارهٔ حکمت و نظریاتی دربارهٔ درک حقایق خاص، نظریاتی که امتیاز ویژه‌ای برای منطق و استدلال عقلانی قائل می‌شوند و نظریاتی که برای گزارشات اساسی حواس انسان امتیاز ویژه قائل هستند. دانشجوی شناخت‌شناسی شدیداً با شناخت مشغول خواهد شد البته مشغلهٔ او بیشتر سر مشکلاتی که اعتقادات و قدرتهای استدلال ایجاد می‌کنند، چه مثبت و چه منفی، خواهد بود.

منطق و واقعیت

خلاصه مفید (رئوس مطالب)

اگر شما در رشته فلسفه در دانشگاه تخصص بگیرید، به این نتیجه خواهید رسید که بعضی از تواناییها هستند که شما به کسب‌کردنشان نیاز دارید، و موضوعاتی هست که باید با آنها آشنا شوید تا سررشته لازم را از آنها کسب کنید. لازم است دوره‌های خاصی را در رشته‌های وابسته به تفکر عقلانی، منطق و نقد علمی بگذرانید با موضوعات متافیزیکی، شناخت‌شناسی (و احتمالاً فلسفه علمی)، و اخلاقیات، فلسفه سیاسی (و احتمالاً زیبایی‌شناسی) آشنا شوید. احتمالاً به شناخت خوبی از تاریخ فلسفه هم نیاز دارید، که نمی‌تواند بدون داشتن علم کافی برای نقد فلسفی در زمان گذشته و حال کاربردی داشته باشد. ممکن است در این راه با سنت‌هایی مواجه شوید که در فرهنگ شما به آنها احترام می‌گذارند اما به هیچ وجه در یک فرهنگ دیگر بحساب نمی‌آیند.

در جهان کهن مسائل چندان متفاوت نبودند. بعد از تأسیس آکادمی افلاطون، مکاتب فلسفی که خود را به سنت‌های متفاوت فلسفی وقف کرده بودند مکانهای اصلی تعلیم و آموختن فلسفه بودند. شاید ثروتمندان قادر بودند در خانه‌هایشان پذیرای اساتید فلسفه باشند، اما این اشخاص هم به هر ترتیب در مسیر تعلیمی مکتب خاصی آموزش می‌دیدند. هر مکتبی به یک سنت مشخص مربوط می‌شد، که متون مشخصی هم داشتند (به عنوان مثال می‌توان به مکتب ارسطو، یا رواقیون اشاره کرد). و تقریباً از همان ابتدا چرخه فلسفی شامل سه بخش می‌شد: منطق، فیزیک و اخلاقیات. این امر به حدی زود انجام شده که می‌توان به راحتی آن را به افلاطون نسبت داد (هر چند مدرک بسیار قوی و واضحی برای اثباتش وجود ندارد)؛ البته باید این نکته را هم مورد توجه قرار دهیم که نه افلاطون و نه ارسطو، هیچ یک نوشتن چیزی شبیه برنامه آموزش (Curriculum) را در ذهن نداشتند؛ چنین برنامه‌ای بیشتر با علائق مکاتب بعدی مثل رواقیون و اپیکوریان، سازگار بود. تا اینجا به یک موضوع بسیار مهم در بخش اخلاقی برنامه آموزشی نگاهی انداخته‌ایم، و نظریه شناخت را هم بررسی کرده‌ایم، که بخشی از منطق محسوب می‌شود، بخشی که بطور گسترده‌ای تفسیر شده است. ما این ملاحظات را انجام داده‌ایم تا آنچه که فلسفه زبان و

شناخت‌شناسی می‌خوانیم را بررسی کرده باشیم. اما در کنار موضوعاتی که تجزیه و تحلیل شده است (هر چند بطور خلاصه) موضوعی وجود دارد که از بقیه عجیب‌تر به نظر می‌رسد، یعنی مقوله "فیزیک".

منطق

چرا منطق به عنوان بخشی از فلسفه مطرح شده است؟ چرا باید منطق را بخش حیاتی و ضروری فلسفه بدانیم؟ این موضوع همانطور که در گذشته جدل‌آمیز بوده، امروزه نیز هست. بعضی اعتقاد دارند که منطق به تنهایی بخش اصلی فلسفه است و بخشهای دیگر تنها "ابزارهایی" هستند که ما برای بالا بردن سطح شناخت فلسفی مان از آنها استفاده می‌کنیم. اگر از جنبه دیگری به قضیه نگاه کنیم، ما به منطق نیاز داریم تا مطمئن شویم که مباحثمان صحیح هستند، و مخالفان نمی‌توانند نکته اشتباهی را در آنها پیدا کرده و بوسیله آن به ما حمله یا از آن سوءاستفاده کنند. همچنین منطق در فلسفه ما را قادر می‌سازد. تا در روش‌هایی که بوسیله مخالفانمان اعمال می‌شوند ضعف‌ها را تشخیص داده و نمایان سازیم. در فلسفه کهن، منطق نقش تقویت کردن حقایق فلسفی و ویران کردن اشتباهات فلسفی را بر عهده داشت. منطقی که از جایگاه خود خارج شده اغلب به عنوان یک نیروی محرک برای دور ساختن فیلسوف از امور اصلی و محوری فلسفه شناخته می‌شد.

منطق یکی از موثرترین اموری بوده که ارسطو بدست آورده بود. ارسطو بعد از اینکه متوجه شد هیچ روش نظام‌مندی برای تشخیص و طبقه‌بندی مباحثی که مردم را ترغیب به بررسی و مشاهده برای رسیدن به نتیجه‌گیریهای معتبر کند وجود ندارد دست بکار شد و مفهوم بحث صحیح و دارای ساختار معتبر و نظام منطقی بسیط را به شکل نظام‌مندی درآورد.

محور منطق ارسطو ایده *استنباط* است، که در یونانی به آن *Sullogismos* می‌گویند. او الگوی یونانی مورد نظرش را کمی عمومی‌تر تعریف کرد: استنباط یک بحث است که در آن، موضوعی برای بررسی و ملاحظه مشخص می‌شود، و در حین انجام این روند، موضوعات دیگر هم بر طبق نیاز و ضرورت به آن وارد می‌شوند، چون رسیدن به نتیجه مشخص برای مباحث اصلی به وارد شدن آن مباحث فرعی نیاز دارد.

اگر بخواهیم موضوع را به شکل رسمی‌تری بیان کنیم، نتیجه‌گیری از یک استنباط (Deduction) بعد از ارائه فرضیه مقدم امکان‌پذیر خواهد بود. ارسطو این را هم افزود که نتیجه‌گیری باید چیز متفاوتی نسبت به فرضیه یا فرضیات مقدم باشد؛ بنابراین او سعی نکرد مثل اکثر منطق‌گرایان امروزی عمل کند که می‌گویند "اگر پ هست پس پ بعد از آن است". او به این اعتقاد داشت که حقیقت نتیجه‌گیری باید طوری بدست آید که بتوان تشخیص داد از دل حقیقت فرضیه یا فرضیات مقدم بیرون آمده است. بنابراین

بیرون نگاه داشتن فرضیه یا فرضیات مقدم (اولیه) افزونه هیچ کمکی به کسب حقیقت در نتیجه‌گیری نخواهد کرد. در اینجا هم دو تعریف امروزی از نتیجه‌گیری رسمی از هم جدا می‌شوند. مباحث بسیار زیادی درباره آنچه که استنباط‌های ارسطویی خوانده می‌شوند در قالب الگوهای منطقی و رسمی امروزی وجود دارد، و به همین دلیل مباحث زیادی هم درباره چگونگی طبقه‌بندی منطق او بوجود آمده است.

اگر بخواهیم از نقطه‌نظر الگوهای امروزی به قضیه نگاه کنیم، الگوهای تعریفی ارسطو فقط بقایای منطق هستند، چون، بر خلاف قلمروی بسیار گسترده تعریف او از یک استنباط، او تعالیم نظام‌مند محدودی را در حیطه استنباط ارائه کرد، تعالیمی که قیاس منطقی ارسطویی خوانده شده‌اند. او جملات مثبت و منفی مخصوص به خودش را برای توضیح این موضوع داشت، مثلاً ادعا می‌کرد که یک گزاره P به موضوع S "تعلق دارد" یا "تعلق ندارد"، در همه موارد یا در بعضی از موارد. (این جملات کم‌کم در قرون وسطی شکل دیگری به خود گرفتند مثل اینکه "همه Ss ها P هستند"، "بعضی از Ss ها P هستند"، و "هیچکدام از Ss ها P نیستند"). بزرگترین کمک ارسطو استفاده از الفبای شماتیک بود، که او را قادر ساخت شکلی از بحث را بیاموزد که در آن به محتوای خاصی پرداختند نمی‌شود. او روش‌هایی را به نظم در آورد که در آنها دو جمله در یکی از این اشکال، که یک الگوی مشخص را پیروی می‌کنند (الگوی "میانه") به یک نتیجه‌گیری ختم می‌شوند. بعضی از این ترکیبات باعث پدید آمدن بحث‌های اصیلی می‌شوند و بعضی هم نمی‌شوند. ارسطو قوه ابتکار خویش را وقف نشان دادن اشکال معتبر این ترکیبات کرد. (او به بسط نظامی از "منطق متوسط" هم پرداخت، یعنی منطقی که بنا بر "ضرورت" و "امکان" تعدیل شده بود، هر چند این نظام شاهد موفقیت چندانی نبود.)

پاسخهای متنوعی به این سؤال داده شده که چرا ارسطو باید خودش را به این شکل محدود می‌کرد. باورکردنی‌ترین ایده اینست که، هر چند ارسطو به مباحثی این چنین علاقه دارد، اما توجه او بیشتر بر تنظیم ساختاری از بحث بوده که بتوان در آن نمونه کاملی از علم یا ساختار شناخت را یافت، یعنی روشی در بحث که در آن، چیزی که اهمیت دارد روابط انواع مختلف امور، و ادعاهایی درباره آن چیزهاییست که برای عموم در سرتاسر جهان مهم تلقی می‌شوند. بحث درباره اشخاص در چنین روش و ساختار منطقی هیچ جایگاهی ندارد (هر چند در افکار زودگذر ارسطو در بخشی از آنچه که درباره منطق "کاربردی" مباحث که به عمل می‌انجامد می‌گوید، می‌توان ظهور اینگونه بحث‌ها را درباره اشخاص هم مشاهده کرد).

ارسطو به بعضی از ایده‌ها اشاره می‌کند، اما این شاگردش تئوفراستوس (Theophrastus) بود که آن را بسط داد و آنها را به مباحث نظام‌مندی تبدیل کرد که در آنها آنچه مطالعه می‌شود روابط بین جملات است، نه الگوهایی که خودشان شکل‌دهنده بخشی از آن جملات محسوب می‌شوند. به هر حال روند اصلی را در اینجا رواقیون طی کردند، مخصوصاً کریسیپوس (Chrysippus). منطق رواقی بر جملاتی یا

ayimata متمرکز است، که چیزی را یا نفی می‌کند یا اثبات. جملات مرکب بوسیله ترکیب جملات ساده با یکدیگر و چند عامل اتصال (حروف ربط) ساخته می‌شوند، مثل و، یا و اگر. منطق رواقی به بررسی مباحثی می‌پردازد (مباحثی را می‌آموزد) که از فرضیات مقدم و نتیجه‌گیری‌ها تشکیل شده‌اند، در حالی که همه اینها به خودی خود جمله هستند. اکثر اینها با "منطق گزاره‌ای" سازگاری زیادی دارند، هر چند تفاوت‌های جزئی خاصی هم در آنها قابل تشخیص است. پنج بحث شماتیکی به عنوان بحث‌های اصلی شناخته می‌شوند (حروف شماتیکی P و Q بیانگر جملات هستند). به این ترتیب: (۱) اگر P پس Q، P؛ بنابراین Q (که هنوز هم تحت عنوان Modus Ponens شناخته می‌شود)، (۲) اگر P پس Q، نه Q؛ بنابراین نه Q (Modus Tollens). (۳) نه P و نه P، Q، بنابراین Q. (۴) یا P یا Q، P؛ بنابراین، نه Q، (۵) یا P یا Q، نه P، بنابراین Q. از همین نقطه شروع، منطق رواقی به طرق قدرتمند و ماهرانه‌ای گسترده شد.

رواقیون هم مثل ارسطو زیاد به بحثی که بر خودش متمرکز است، علاقه‌ای نداشتند. آنها متمرکز تولید مباحثی بودند که در آنها "دلایلی" هم وجود داشته باشد - مباحثی که، بر طبق ادعای خودشان، "بوسیله روشی که با فرضیات مقدم و قابل قبول عموم آغاز می‌کند، نتیجه‌گیری نامشخصی را بدست می‌آورند که بوسیله استنباط مکشوف می‌گردد". شکل منطقی در خدمت قیاس ادعاهای ما با شناخت و دانش است، و در این مورد ادعای ما و روشی که بوسیله آن ادعاهایمان می‌خواهد به شناخت از یک یا چند امر "نامشخص" یا به تئوری (نظری) دست یابد به شکلی صورت می‌گیرد که می‌توانیم تجربه خود از آن مقوله را بپذیریم و باور کنیم.

اپیکوروس و مکتبش، منطق صوری را به عنوان یک اتلاف وقت محض تحقیر کردند. اما آنها وقت زیادی را هم صرف مطالعه آنچه که "نشانه‌ها" خوانده می‌شود کردند تا پایه و اساسی که ما بوسیله آنها نتیجه‌گیری‌هایمان را بدست می‌آوریم و فراتر از تجربیاتمان است را بیابند؛ پس آنها به نوعی مکاتب دیگر را به بحث درباره منطق تشویق می‌کردند.

دانشجویان فلسفه در دنیای کهن می‌توانستند (البته به غیر از اپیکوریان) انتظار داشته باشند که هم منطق رواقی را بیاموزند و هم منطق ارسطویی را، دو موردی که به نظر مکمل یکدیگر می‌آمدند، هر چند در مورد اینکه کدامیک مهمتر است می‌توان بحث کرد. بخاطر یک اشتباه تاریخی، منطق رواقی کمی از دور خارج شد، همانطور که بخش اعظم مکتب رواقی هم گم شد و این در حالی است که منطق ارسطو نه فقط باقی ماند بلکه هر جا صحبت از منطق می‌شود اسم او هم به یاد فلاسفه و دانشجویان می‌آید. این منطق در قرون وسطی شکل گرفت، چون کانت بود که آن را کامل تشخیص داد. فرگ (Frege) و راسل (Russell) در آغاز قرن بیستم منطق ارسطویی را از جایگاهش در رئوس مطالب جدا ساخته چون منطق گزاره‌ای را از نو کشف کرده بودند و بسوی ارسطو هدایت شدند.

طبیعت و علم

سومین بخش برنامه آموزشی فلسفی، "فیزیک"، به عنوان بخشی از فلسفه مطرح می‌باشد که ضروری بودنش مفروض نیست بلکه مشخص می‌باشد. یکی از دلایل این امر اینست که تعریف محدود ما از فیزیک که مطالعه طبیعت یا *Phusis* است چنین برداشتی را سبب شده بود که گویی فیزیک یکی از رشته‌های کم اهمیت و بی‌ربط به فلسفه است. طبیعت، هر چیزی که وجود دارد یا به بیانی دیگر جهان است (شامل انسانها، که بخشی از جهان هستند). بنابراین مطالعه طبیعت می‌تواند امور زیادی را شامل شود، و "فیزیک" شامل پرس‌وجوهایی می‌شود که برای ما موضوعات مختلف را جدا می‌سازد - در کنار مواد گوناگون، افکار گوناگون و غیره به اشکال گوناگون.

یکی از انواع پرس‌وجو به دنبال توضیحاتی برای امور عجیب و غریب است که ما در اطرافمان مشاهده می‌کنیم و در مقابلمان ظاهر می‌شوند. چه چیزی قوانین و دورانه‌های حرکتی خورشید و ماه را توضیح می‌دهد؟ چه چیزی باعث تغییر فصل می‌شود، امری که برای کشاورزی اهمیت خاصی دارد؟ زمین‌لرزه‌ها، کسوف‌ها، خسوف‌ها و فوران آتشفشانها به چه دلیل صورت می‌گیرند؟ در جهان کهن این پرسشها را به عنوان الگوهای وابسته به مطالعه طبیعت می‌شناختند. به هر ترتیب، با گسترش فلسفه، مخصوصاً بعد از ارسطو، از علاقه فلاسفه و مردم به این پرسشها کاسته شد، چون نظریات زیادی درباره آنها وجود داشت، اما روش‌های دقیقی برای انتخاب و تصمیم‌گیری در موردشان وجود نداشت، و به همین دلیل هیچگونه روش متقاعدکننده‌ای برای نشان دادن درست بودن یک پاسخ یا اشتباه بودن پاسخی دیگر وجود نداشت. به هر حال، این علوم ریاضی بود که گامهای بزرگ را برداشت. ائوکلید (Euclid) و معرفی عناصر، نقطه اوج این جریان بود. آرکیمدز (Archimedes) فقط یک ریاضیدان بزرگ نبود، بلکه ستاره‌شناسی (علوم فضایی) را هم گسترش داد و شاخه‌هایی مثل مهندسی را هم او به علم افزود. تاریخ‌دانان علوم بعضی وقتها اظهار تأسف می‌کنند که در واقع ایده‌های تکنیکی پیچیده خیلی ناچیز فرض شده‌اند؛ هرون اهل اسکندریه (Heron of Alexandria) دستگاهی را توصیف کرده که ساغی تولید می‌کند و این ساغی‌ها به طور خودکار روی مذبح شراب می‌ریزند! اما حقایق اولیه درباره اقتصاد کهن مانع هر چیزی مثل تکنولوژی صنعتی می‌شود. اینکه ما در اینجا به طور واضح پیروز هستیم امر کاملاً متفاوتی است.

فیزیک و متافیزیک

به هر حال، مطالعه طبیعت، یا همان "فیزیک" در مفهوم کهن، حوزه گسترده‌تری را از آنچه که پرس‌وجوهای علمی محدود خوانده می‌شوند شامل می‌شود. از آغاز، "طبیعت" برای "آنچه که هست" مورد استفاده قرار می‌گیرد، یعنی هر چیزی که می‌توان مطالعه و بررسی‌اش کرد. بنابراین بخش اعظم "فیزیک" کهن به حدی گسترده است که می‌توان آن را با گستردگی حیطه متافیزیک مقایسه کرد. آیا تغییری از ویژگی‌های ضروری جهان است؟ اصلاً، تغییر به چه معناست؟ در جهان اطراف ما، چه چیزهایی واقعی هستند؟ چه چیزهایی را باید به عنوان تجلیات نظریه درست درباره چگونگی حقیقی جهان بپذیریم؟ اصلاً نظریه درست درباره چگونگی حقیقی جهان چیست؟ آیا موجودات زنده، مثل حیوانات و انسانها، بخشی از این حقایق محسوب می‌شوند؟ به نظر می‌آید که اینها همگی قابلیت تغییر کردن دارند و خودشان هم عامل تغییرات محسوب می‌شوند. اما اگر آنچه که حقیقیست عامل تغییر بوده یا خودش تغییر می‌کند، پس شاید برای یافتن حقایق ما هرگز نباید بررسی موجودات زنده را متوقف کنیم، بلکه بطور پیوسته به دنبال مشاهده تغییرات ایجاد شده باشیم. شاید تغییرات موجودات زنده یا تغییراتی که ایجاد می‌کنند بخاطر موادی باشد که از آن ساخته شده‌اند. موضوعاتی مثل این برای فلاسفه دوران کهن (فلاسفه قبل از سقراط و ارسطو) نقش محوری داشتند. این موضوعات را نمی‌توان بخشی از علم امروزی محسوب کرد، بلکه پرس‌وجوهای مطلقاً فلسفی، که عموماً متافیزیک خوانده می‌شوند. خطی که بین "فیزیک" و "متافیزیک" ارسطو وجود دارد اغلب بسیار باریک است.

به چنین مسائلی در قالب نگرش به جهان به عنوان یک کلیت فکر می‌شد. امور وابسته به متافیزیک نیز اغلب بطور مجزا مورد بررسی قرار می‌گرفتند. ما تمایل داریم نظریه اشکال افلاطون را به عنوان یک نظریه متافیزیکی مشاهده کنیم و اینگونه فرض می‌کنیم که هیچ ربطی به طبیعت یا مطالعه فیزیک ندارد. به هر حال، در جهان کهن، به این نظریه به عنوان نظریه افلاطون درباره جهان از دیدگاه فیزیکی نگاه می‌شد، که بطور اساسی در *تایمائیوس (Timaeus)* به آن اشاره شده است. تایمائیوس، گفتگویی است که در روزگار ما علاقه چندانی به بررسی و مطالعه آن در بین علاقمندان به فلسفه وجود ندارد اما این گفتگو شامل کیهان‌شناسی یا گزارش افلاطون از عالم و ساختارش است.

آنچه که شما به عنوان فیزیک یا متافیزیک در جهان کهن مطالعه کرده‌اید می‌تواند به این مقوله بستگی داشته باشد که شما اساساً به کدامیک از سنت‌های فلسفی تعلق دارید. برای مثال، اپیکوریان، معتقد هستند که امور فیزیکی و متافیزیکی فقط به حدی مهم محسوب می‌شوند که پاسخگویی به آنها سبب ناراحتی و آزارمان نشود؛ علاقمند شدن به آنها بخاطر هدفی که خودشان دنبال می‌کنند اختلاف وقت بوده و بهتر است انسان به اموری بپردازد که باعث شادتر شدن زندگیش می‌شوند. رواقیون فکر می‌کردند که برای

رسیدن به نکات متافیزیکی درست و اصلی جهان باید در اینگونه امور دقیق شده وقت گذاشت: از آنجا که آینده‌نگری حیاتی محسوب می‌شود و بررسی امور متافیزیکی هم یکی از بهترین راه‌های به عمل آوردن این آینده‌نگری (یا در تفکر مذهبی، مشیت الهی) است، یک روند جستجوی خردگرا از آن می‌تواند باعث شود که ما تشخیص بدهیم چه چیز یا چیزهایی در متافیزیک برای ما مفید است. اما رواقیون به اندازه اپیکوریان در این مورد آخر به امور متافیزیکی علاقه نداشتند و به دنبال کسب جزئیات آن برای نفع خودشان نبودند.

ارسطو، درباره طبیعت

در بین فلسفه‌های کهن، این سنت ارسطویی است که گسترده‌ترین و مفیدترین ادراک را از آنچه که به عنوان ماهیت طبیعت شناخته و مطالعه می‌شود ارائه می‌دهد. ارسطو به فیلسوفی معروف بود که بیش از همه به استدلال‌ات و توضیحات علاقمند است. هر چند شرح او از طبیعت دقیقاً چیزی نیست که ما با شناخت علمی امروزی‌مان، به آن رسیده باشیم، اما هنوز هم می‌توان آن را پذیرفت و هنوز هم می‌توانیم رؤس مطالبش را به عنوان ساختاری از جهان که ارزش حرمت زیادی را دارد ستایش کنیم.

برای ارسطو، طبیعت جهانی است که از اموری ساخته شده که خودشان طبیعت دارند. منظور از داشتن طبیعت چیست؟ منظور اینست که چیزی یک منبع درونی برای تفسیر کردن و ایجاد تفسیر دارد. ما می‌توانیم درک کنیم که یک شیر در جنگل چیست فقط با مشاهده او، حرکاتش و ارتباط و واکنشی که با و نسبت به موجودات و محیط اطرافش دارد. برای درک و شناخت یک اثر هنری یا صنعتی مثل یک زره یا سپر، برخلاف آن، لازم است که ما یک عامل بیرونی را مشاهده کنیم مثل یک انسان که آن را ساخته است. چیزهایی که خودشان طبیعت دارند، مثل سیارات و انسانها، شامل انسانها هم می‌شوند. پس برای ارسطو، طبیعت از همان ابتدا با مقوله مهم و محدودی بوده است، و او توانسته بود اهمیت آن را در شناخت واقعیت‌ها و اثبات وجود یا عدم وجود امور مختلف تشخیص دهد (مثل میل و دیگران از قرن نوزدهم تا بحال) طبیعت جهانی متشکل از چیزهاییست که خودشان را به نظم در آورده و ویژگیهای زیستی را از خود بروز می‌دهند، و درک طبیعت نیز درک نوع این زندگیهاست. طبیعت فعال است، نظامی از چیزهای زنده و در حال تغییر. در نقطه نظر ارسطو هیچ اشاره‌ای به این وجود ندارد که طبیعت حالت غیرفعال دارد و در جهان صرفاً وجود دارد تا یک ذهن علمی و خردگرا آنرا کنترل کند، و چنین ادعایی را فقط از بعضی از دانشمندان آغازین عصر جدید شنیده‌ایم.

یک نظریه عجیب‌تر و در عین حال بدنام‌تر هم وجود دارد که می‌گوید طبیعت وجود دارد به این دلیل که ما بتوانیم از آن بهره‌برداری کنیم. برای ارسطو، توانایی و تخصص چیزی که طبیعت آغاز کرده بود را فراتر می‌برد. او به کشاورزانی فکر می‌کند که چمن می‌کارند تا برای گاوهایشان خوراک تولید کرده

باشند، و به آشپزهایی فکر می‌کند که نه آماده‌کردن غذا را انجام می‌دهند تا ما قادر باشیم چیزهایی که بخودی خود قابل خوردن نیستند را در قالب یک غذای آماده شده بخوریم و لذت ببریم. او هرگز به تکنولوژی به عنوان وسیله‌ای برای حمله و به استثمار کشیدن ما نگاه نمی‌کرد. (شکی نیست که یکی از دلایل این امر این بوده که او از هیچگونه تکنولوژی آگاهی نداشته که تا این حد پیچیده باشد که بتواند انسانها را به استثمار کشانده یا به آنها حمله کند.) همچنین او هرگز فکر نمی‌کرد که فعالیت‌های بشر بتواند موازنه‌های طبیعت را برهم بزند. انسانها ماهی‌ها و حیوانات را شکار کرده و می‌خورند به همان شکلی که آنها نیز یکدیگر را شکار کرده و می‌خورند (البته بعضی هم گیاهان را می‌خورند)؛ همه اینها بخشی از چرخه خودکار نظام دنیا هستند. بسیاری از ایده‌های ارسطو، به طور خاص، به امور ظریف و مهارت‌های موجود در جهان مربوط می‌شوند، محلی که انسانها به شکل وحشتناکی مشغول ویران کردنش بوسیله منهدم ساختن جنگل‌ها، کشتار و کمک به انقراض حیوانات و برهم زدن اکوسیستمها هستند. برای ارسطو، انواع گونه‌های جانوری، که انسانها را هم شامل می‌شود، همیشه وجود داشته و وجود خواهد داشت؛ آنچه که ما می‌خواهیم درک چگونگی سازگاری آنها به عنوان یک کلیت است. به همین دلیل است، که در یکی از متون مشهور، او از مطالعه روی حیوانات "ضعیف‌تر" ("پست‌تر") دفاع می‌کند و آنها را به اندازه انسانها لایق مشاهده و مطالعه معرفی می‌نماید. «همه چیزها در طبیعت چیز فوق‌العاده‌ای دارند.»

برای ارسطو، ما می‌خواهیم طبیعت را درک کنیم، شامل خودمان هم می‌شد چون ما هم بخشی از همان طبیعتی محسوب می‌شویم که می‌خواهیم درکش نماییم، و انسانها به لحاظ طبیعی می‌خواهند همه چیز را درک کنند. آیا این یک امر مدور نیست؟ چرا هست، اما مسئله مهم در اینجا مدور بودن نیست. نظریات ارسطو در مفهوم امروزی بسیار طبیعت‌گرایانه محسوب می‌شوند؛ نظریات او نشان می‌دهند که روند درک طبیعت خودش ثابت می‌کند که ما بخشی از طبیعت هستیم. اینها امور اسرارآمیزی نیستند که از شرایط مطالعه معاف باشند. فلسفه، شامل مطالعه طبیعت، از فرآیند تعجب آغاز می‌شود؛ ما از آنچه که در اطراف خود می‌بینیم، می‌شنویم و احساس می‌کنیم شگفت‌زده و متعجب می‌شویم، و تا به یک توضیح درست و مناسب برای وقایع اطرافمان دست پیدا نکنیم راضی نمی‌شویم. به این ترتیب جستجو برای یافتن توضیح به امری فراتر از خودش مربوط نمی‌شود؛ برای ارسطو احمقانه و بیهوده بود که ما تلاش کنیم طبیعت را درک نماییم تا از آن برای بهره‌برداری بهتر استفاده کنیم. بنابراین، هر چند روشهای متفاوت برای مطالعه قلمروهای مختلف طبیعت مناسب است، ما متعجب شده و به دنبال پاسخها و توضیحات می‌گردیم و در مسیر این روند به موجودات زنده و چیزهای مرده برمی‌خوریم.

توضیح دادن یعنی رسیدن به پاسخ این پرسش که همه چیز چرا به آن شکلی که وجود ندارد است، و برای ارسطو چهار روش اساسی برای رسیدن به توضیح مناسب وجود داشت، که آنها را چهار علت

نامیده‌اند و به چگونگی نگرش او به شکل، ماده، جنبش (حرکت) و علت نهایی یعنی هدف از وجود هر چیز مربوط می‌شوند.

مطالعه حکمت‌نمایی بدون طرح

ارسطو از این امر آگاه بود که تمایلش به کسب توضیحات وابسته به حکمت‌نمایی، توضیحات در قالب الگوهای دلایل نهایی یا هدف از وجود یک چیز، الزاماً ستیزه‌جویانه هستند. او متفکران قبل از خود را می‌شناخت که معتقد بودند هیچ هدفی در طبیعت وجود ندارد، و ما به همراه جهان اطرافمان حاصل چند فرآیند تصادفی هستیم. برای مثال، دندان حیوانات به نظر بعضی محصولات ترکیبات اتفاقی مواد است، که بعضی از آنها بر حسب اتفاق به کار حیوانات می‌آیند و بعضی دیگر برایشان فایده‌ای ندارند.

ارسطو، مثل همیشه، فکر نمی‌کند که این داستان به طور کامل غلط باشد؛ ما به یک تجسم جسمانی نیاز داریم. اما این امر بخودی خود نامناسب است که ما توضیح دهیم چرا ما همیشه (یا تقریباً همیشه) به این نتیجه می‌رسیم که حیوانات بخودی با زندگی و محیط زیست خود سازگار شده‌اند و بخشهای وجودشان طوری ساخته شده که ساختار بسیار مناسبی را از خود نشان می‌دهند. دندان، برای مثال: ما دندانهای پیشین تیز را در جلوی دهان می‌بایم، که برای پاره کردن مناسب هستند، و دندانهای آسیاب را در عقب، دندانهایی که برای جویدن مناسب هستند. ما در همه حیوانات شاهد این ساختار در دندانها هستیم، چون این یک ترتیب درست برای دستگاه گوارش حیوان است. تا زمانی که مشکلی پیش نیاید، ما شاهد رنج کشیدن حیوانات بخاطر این ترتیب نخواهیم بود، یعنی اگر دندانهای آسیاب حیوانی در جلو قرار گیرند او دچار رنج خواهد شد. ارسطو فکر می‌کند که حوادث اتفاقی، کمی برای توضیح مشاهدات ما از جهان منظم و سبک زندگی پیچیده حیوانات و گیاهان نامناسب است. پس او چنین نتیجه‌گیری می‌کند، که توضیحات ما باید بتواند در راستای پاسخگویی به این پرسش مهم و اساسی که هر چیزی با چه هدفی در جهان وجود دارد مطرح می‌شوند. ارسطو فکر نمی‌کرد که این همیشه مناسب است: برای مثال، هیچ هدفی وجود ندارد که بتوان آن را به وجود اسب‌ها و شترها مربوط ساخت. مرحله‌ای از توضیح که برای او اهمیت داشت به بخشهای حیوانات مربوط می‌شود. برای مثال، قلب خون را به قسمتهای دیگر بدن می‌رساند: خون نیز در مقابل منبع اصلی تغذیه تمام بخشهای بدن محسوب می‌شود.

موضع ارسطو بطرز خاصی جالب است، چون الان می‌توانیم مشاهده کنیم که او هر چند اشتباه می‌کرده، اما بحث بسیار بهتری نسبت به دیگران ارائه کرده بود. در حالی که هیچگونه مکانیزم قانع‌کننده‌ای برای اثبات وقایع تصادفی در جهان وجود نداشت، هیچ مکانیزم قانع‌کننده‌ای هم برای ایده‌ی زمان وابسته به زمین‌شناسی وجود نداشت. ارسطو درست فکر می‌کرد که موجودات و عالم هستی نمی‌توانند حاصل وقایع تصادفی باشند. بعد از تلاش داروین و اثری که ارائه نمود، می‌توانیم شاهد این باشیم که چرا ما مجبور نیستیم در عین حال که از نظریه‌ی ارسطویی پیروی می‌کنیم هر چیزی که او گفته یا ادعا کرده را بپذیریم.

نگرش تکنیکی ارسطو منبع اکثر چشم‌اندازها و نظریات دلسوزانه او نسبت به طبیعت است. او چنین تفسیر می‌کند: ریشه‌ها در گیاهان همان نقشی را دارند که سر در حیوانات دارد؛ اما ما می‌دانیم که گیاهان بر عکس رشد نمی‌کنند یعنی بجای پایین رفتن از ریشه‌ها به سوی بالا رشد می‌کنند، چون آنچه که در بالا و در پایین وجود دارد به نوع چیزی که ما درباره‌اش صحبت می‌کنیم بستگی دارد. خرچنگ‌ها تنها حیواناتی هستند که از پهلو رشد می‌کنند؛ اما آنها نیز به نوعی بسوی جلو حرکت می‌کنند، چون چشمانشان در موضعی قرار دارند که می‌توانند مسیری که به آن می‌روند را ببینند. در این مورد و موارد بسیار دیگر، ارسطو خودش را از روش‌های فکر کردن بشر به اموری مثل تغذیه و حرکت موجودات جدا و رها می‌سازد و به این مسئله می‌پردازد که کارکردهای گونه‌های جانوری و گیاهی از نقطه‌نظر خودشان چگونه است.

افکار ارسطو درباره‌ی مطالعه‌ی حکمت علل غایی (Teleology) هیچ ارتباطی با این ایده که اهداف در طبیعت زاده‌ی طرح و نقشه هستند ندارد - برآستی، این امر برای او یک نگرش بی‌مورد محسوب می‌شد که توجهات بشر را به طبیعت چنین تفسیر کند که گویی صرفاً برای استفاده‌ی ما بوجود آمده است. اما نگرش حکمت علل غایی (آخرت‌شناسی) ارسطو تنها نگرش موجود در جهان کهن نبود.

حکمت علل غایی با وجود طرح

افلاطون در گفتگوش تایمائیوس (Timaeus)، از جهان به عنوان خلقت خدا صحبت می‌کند و آن را از این دیدگاه تشریح می‌کند، خدایی که در نقش سازنده تمام عالم را به شکلی که یک صنعتگر چیزی را می‌سازد خلق کرده است. او خدا را به عنوان خالقی تشریح می‌کند که مثل آن صنعتگر با تحمیل یا اعمال نفوذ بر موادی که در دست داشت جهان را تولید نموده است. افلاطون معتقد است که موادی که برای ساخت جهان در دسترس خدا قرار داشتند ماهیت چندان ماندگاری نداشته‌اند، چون جهانی که به نظر می‌آید روزی کامل و بی‌نقص خلق شده بود، روبه انحطاط بوده و در آن شاهد ضعف‌ها و مشکلات فراوانی هستیم.

این موضوع که آیا منظور افلاطون یک خلقت عملی بوده یا فقط تجربه و تحلیلی از چگونگی وجود داشتن (موجودیت یافتن) همه چیز در عالم هستی، در جهان کهن هم مثل روزگار ما موضوع بحث بود. و هنوز با قطعیت نمی‌توان از آن صحبت کرد، اما قطعاً می‌توان اینطور اظهار نظر نمود که تصویر کلی او چنین بوده که جهان صرفاً خیلی ساده خلق نشده است، بلکه خلق شده تا یک طرح عقلانی را به عنوان هدف خالقش دنبال کند. علاوه بر این، نه فقط اصولی اصلی در جهان‌شناسی، بلکه بعضی از جزئیات مشخص، مخصوصاً در رابطه با انسانها، در قالب الگوهای یک طرح کلی برای خلقت عالم هستی قابل توضیح می‌باشند. این حقیقت که انسانها رو به جلو حرکت می‌کنند، و سرهای کروی شکلی دارند. بوسیله اشاره به خردگرابودن ما به طرز متفاوتی نسبت به حیوانات توضیح داده می‌شود؛ توضیحاتی که در این زمینه ارائه شده‌اند همانطور که مشاهده خواهیم کرد بسیار خیال‌پردازانه هستند.

به هر حال، تایمائیوس، خود را به عنوان یک اثر وابسته به جهان‌شناسی بسیار جدی مطرح نمی‌سازد، بلکه صرفاً به عنوان یک "داستان احتمالی"، و نمونه‌ای از یک نوع شرح (گزارش) که افلاطون فکر می‌کند درست است؛ سبک نگارش آن شعری و بلندپروازانه است. و گزارشی که این گفتگو ارائه می‌دهد نیز بسیار از بالا به پائین به نظر می‌رسد و سروکار چندانی با اصول اصلی و شرایط طبیعی عمومی ندارد؛ افلاطون علاقه‌ای به آنچه که ما بوسیله تجربیات خود درک می‌کنیم نشان نمی‌دهد و خودش هم تمایلی به تجربه کردن آن تجربیات از خود بروز نداده است.

رواقیون از گزارش افلاطون و شرح او از دنیا به عنوان خلقت یک خدای طراح استفاده کردند، و آن را گسترش دادند، هر چند در مسیر مختصراً متفاوتی. تعریف آنها از خدا با تعریف افلاطون تفاوت دارد؛ برای آنها فکر کردن به خدا صرفاً به عنوان خالق جهان نیست، بلکه آنها او را غیرشخصی‌تر از این معرفی می‌کنند. خدا برای رواقیون صرفاً ترتیب عقلانی جهان است، و نباید به او به عنوان یک شخص فکر کرد (هر چند رواقیون این را هم معتقد هستند که مذهب عامه‌پسند، که خدایان متعدد را می‌پذیرد، می‌تواند به عنوان مرجع عقیدتی مردم بی‌ضرر باشد، اما این در تضاد مستقیم با این ایده قرار دارد که جهان بوسیله منطق و قدرت عقلانی ساخته شده است).

بنابراین رواقیون رویه متفاوتی نسبت به افلاطون و نگرش او به ایده خدا به عنوان صنعتگری که جهان را ساخته است در پیش گرفته‌اند. آنها بر شواهدی تأکید دارند که در طبیعت و جهان موجود بوده و نشان می‌دهند که عالم هستی حاصل طراحی و نظم بخشی یک قدرت عقلانی است. آنها این نظریه را رد می‌کنند که جهان در اثر وقایع تصادفی پدید آمده و نیروهای موجود بطور اتفاقی باعث شکل‌گیری همه امور موجود در جهان هستند، و دلیل این طرز فکر خود را هم غیرمحمتمل بودن چنین امری می‌دانند - مثلاً می‌گویند، تقریباً محال است که در اثر قرار دادن تصادفی حروف الفبا پشت سرهم، یک شعر سرانیده شود. (دقت داشته باشید که این بحث باعث ارسطو تفاوت دارد؛ او این که وقایع اتفاقی می‌توانند ارگانهای

منظمی تولید کنند را رد می‌کرد، در حالی که رواقیون این را رد می‌کنند که وقایع اتفاقی می‌تواند طرح مناسبی را تولید کنند.)

بعضی از مباحث ایشان درباره طراحی دنیا و وجود طرحی در آفرینش و پدیداری جهان به پیچیدگی مطلق مواد و موجودات در طبیعت اشاره می‌کنند. فرض کنید، بحثی در جریان است، که یک مکانیزم پیچیده مثل یک ساعت به اشخاصی نشان داده می‌شود که با آن هیچگونه آشنایی تکنیکی ندارند؛ آنها به هر ترتیب قادر به تشخیص اینکه چنین محصولی در اثر طراحی یک تفکر عقلانی تولید شده هستند. بنابراین، مواد طبیعی، که پیچیدگی بیشتر و مناسب‌تری را برای کار کردنشان نشان می‌دهند، باید حاصل یک طرح منطقی باشند - واضحاً منطقی بزرگتر از منطق ما، و منطقی که تمام جهان را به عنوان یک کلیت در بر می‌گیرد. (این به طرز عجیبی به "بحث درباره طرح"، بحثی که در میان متفکران مسیحی پیش از داورین در جریان بود، شبیه است.)

بحث‌های دیگری که به پیچیدگی نظام جهان اشاره دارند، نظام جهان را به عنوان یک اکوسیستم بزرگ می‌بینند که در آن همه بخشهای موجود به طور متقابل به یکدیگر وابسته هستند. رواقیون به این هم اشاره می‌کنند که چطور حیوانات نسبت به محیط زیست خود و روابط متقابلشان سازگار هستند، اما باید به این نکته هم توجه داشته باشیم که رواقیون صرفاً بخاطر رسیدن به اهداف خود در مباحثشان به این موضوع اشاره می‌کنند، و قصدشان فقط اینست که در کل بگویند جهان یک نظم مناسب دارد که حاصل طرح‌ریزی عقلانی است.

رواقیون با نگرش خود مبنی بر وجود یک طرح عقلانی در جهان، اغلب آن را با یک خانه یا شهر مقایسه می‌کنند، و از آنجا که این مکانها واضحاً برای استفاده ساکنانشان ساخته می‌شوند، می‌توان به این نتیجه‌گیری رسید که به نظر رواقیون جهان با هدف خاصی که مستقیماً به ساکنانش مربوط می‌شود ساخته شده است، یعنی برای موجوداتی که قوه عقلانی و منطق دارند - یعنی خدایان و انسانها. بنابراین، تا جایی که مسئله به انسانها مربوط می‌شود؛ مابقی موجودات جهان - گیاهان و حیوانات - برای استفاده ما خلق شده‌اند. چنین نتیجه‌گیری به این امر ختم می‌شود که رواقیون نظریه بسیار معروفی را در ذهن داشته‌اند - اعتقاد به اینکه انسان اشرف مخلوقات و مرکز ثقل موجودات عالم هستی است (Anthropocentric). پس به نظر می‌آید آنها اعتقاد داشته‌اند که زیتون و انگور و غیره برای مصرف ما خلق شده‌اند، و گوسفندان هم برای این در جهان هستند که ما از پشم آنها لباس بدوزیم، گاوهای نر نیز هستند تا گاو آهن را بر گردنشان آویزان کنیم و زمینها را شخم بزنند و گاوهای ماده هم که با هدف تولید شیر برای ما به دنیا آمده‌اند! چنین نگرشی نسبت به دنیا قطعاً هر گونه کنجکاوی نسبت به عجایب طبیعت که ارسطو به آنها اشاره کرده را می‌گشود، و به یک رفتار انتفاعی نسبت به مابقی جهان طبیعی می‌انجامد، که در تضاد وحشتناکی با رفتار انسانی تعریف شده در نظریات رواقیون نسبت به انسانهای دیگر قرار دارد.

عدم وجود حکمت علل غایی

اپیکوریان به تنهایی در میان مکاتب فلسفی کهن این نظریه را رد می‌کنند که در طبیعت می‌توان توضیحات غایت‌شناسی (وابسته به حکمت علل غایی) بیابیم. هیچ چیز در طبیعت برای چیز دیگری وجود ندارد، و جهان هم در کل برای چیزی که در آن به موجودیت خود ادامه می‌دهد وجود ندارد.

اپیکوروس خیلی قطعی اظهار می‌کند که جهان ما، حاصل برخوردهای تصادفی اعتماد و وقایع اتفاقی در فضای خالی است. او ادعا می‌کند، این یک توضیح کافی و ما مواضع مکاتب دیگر در فرهنگ کهن را نیز درباره جهان مشاهده کرده‌ایم (برای مثال عدم وجود هر گونه نشانه‌ای از عصر واقعی در جهان). به هر حال به نظر می‌آید موضع اپیکوروس در اینجا ضعیف‌تر از بقیه به نظر می‌رسد، و شاید یکی از دلایل آنهم غیر محتمل بودن آن در مقایسه با نظریات مشابه دیگر بوده است.

اپیکوروس نیز علیه وجود طرحی برای خلقت جهان بحث می‌کند و هر گونه طرح خوبی را در جهان که بوسیله یک نیروی منطقی و عقلانی ریخته شده باشد رد می‌کند. برای مثال، اکثر قسمتهای جهان برای سکونت انسان مناسب نیست؛ تلاشهای انسان برای بقاء بطور پیوسته بوسیله فاکتورهای غیر قابل پیش‌بینی طبیعت تهدید می‌شود: (فوران آتشفشانها، زلزله‌ها و غیره) و در این میان گونه‌های مختلفی هم از زندگی در جهان هستند که زندگی بشر را به چالش فرا می‌خوانند. انسانها، با وجود بچگی و بیچارگی‌شان و در عین حال فقدان سلاحهای طبیعی، به نظر نمی‌آید در کنار گونه‌های در حال انقراض، قادر به بقاء باشند. مباحث اپیکوروس فقط بر ضد این نظریه موثر هستند که جهان در اصل با این هدف خلق شده که انسانها از آن بهره ببرند. به هر حال پاسخهایی در این زمینه وجود دارد: شاید مشکلاتی که بشر با آنها دست و پنجه نرم می‌کند با این حقیقت در ارتباط است که یک طرح عقلانی در عالم فقط مواد پست و ساده‌ای را برای بخشیدن در دسترس داشته است. اپیکوروس هرگز نتوانست به این پرسش پاسخ دهد که چطور این مواد و برخورد تصادفی اتمهای تشکیل دهنده آنها توانسته‌اند ارگانهای بسیار پیچیده و نسل‌های مختلف جانداران را بوجود آورند.

نظریات کهن و دنیای امروزی

میراثی که به عنوان بحث‌های کهن از این فلاسفه کهن بدست ما رسیده در روزگار ما بسیار ساده فرض می‌شوند. در روزگار کهن، یهودیان و مسیحیان تایمیوس افلاطون را به عنوان شرحی فلسفی از

داستان آفرینش در کتاب پیدایش (Genesis) پذیرفتند. این اصلاً عجیب نیست، چون خدای یهودیان و مسیحیان خالق جهان است، و جهانش را نیکو و خوب خلق کرده است. علاوه بر این، انسانها جایگاه ویژه‌ای در این خلقت دارند. در قرون وسطی، نظریه‌ای که غالب شده بود نظریه وجود طرح بود: همه چیز در جهان، شامل ما (برای به طور خاص ما) خلق شده تا جایگاهش را در طبیعت (خلقت) یافته و هدف خدا از خلقتش را تحقق بخشد و این هدف را در طراحی خدا می‌توان یافت. انسانها بیش از سایر موجودات، در این نقشه، نفع می‌برند، و مابقی خلقت برای آنها طراحی شده تا از آن استفاده کنند.

در قرون وسطی، وقتی نظریات ارسطو از سر نو مکشوف شد، با نظریه وجود طرح سازگار بودند، چون با یک چهارچوب الهیاتی که در آن جهان، خلقت یک خدای طراح است، سازگار بود. موضع ماهرانه خود ارسطو زیاد مورد توجه قرار نگرفت؛ تنها انتخابهای موجود اینها بودند: یا جهان نتیجه طراحی خداست یا حاصل انجام وقایع تصادفی. نظریه دوم تا قبل از آغاز دوران رنسانس چندان جدی گرفته نمی‌شد، یعنی زمانی که نظریات اپیکوروس دوباره موثر شده و بعضی از فلاسفه را الهام بخشید تا نظریه غالب در قرون وسطی را رد کنند.

این نظریه جهانی فلسفه ارسطو را شامل می‌شد یا بهتر است بگوییم بوسیله فلسفه ارسطو شکل گرفته بود. اما خود این نظریه هم در مسیر روند خود تغییراتی کرد. نظریه ارسطو درباره طبیعت، که شامل ایده‌هایش درباره پایانه‌های طبیعت بود، به بخشی از یک نظام الهیاتی بزرگ تبدیل شد. در این روند، روش‌شناسی تجربی خودش به دلیل تضاد ایده‌هایش با آن نظام فراموش شد، اما به تدریج به شکل یک نظام کاملاً مشمول در آمد که برای هر چیز پاسخی دارد. یکی از اشعار دانتی در قرون وسطی، ارسطو را "استاد دانایان" خواند - به بیانی دیگر، دانایی مطلق با روحیه ارسطو که شدیداً کنجکاو بود و از مشاهداتش متعجب می‌شد تفاوت زیادی داشت.

مشاهدات تازه دوران رنسانس نظام ارسطویی را از صحنه خارج ساخت، اما چون این عمیقاً توانست به دانشگاه‌ها داخل شود برای مدت بسیار زیادی دوام پیدا کرد، و به کمک همه مخالفت‌های موجود با افکار جدید آمد. یک پدیده مشابه در تفکر سیاسی و اخلاقی ارسطو قابل مشاهده است، که بوسیله کلیسای کاتولیک رومی در سطح جهانی مطرح شد. استحکام تفکر ارسطو به رد شدن (البته غیر حرفه‌ای) ایده‌هایش و عدم ملاحظه آنها به طور جزئی (در قالب جزئیات) انجامید. در دوره‌هایی که ارسطو در آنها به عنوان یک مرجع اقتدار بزرگ مطرح بوده است، متفکران باهوش اغلب به آن اقتدار حمله کرده‌اند، در حالی که هیچکس به عملکرد خود ارسطو توجهی نمی‌کرد. از آنجا که آثار خود ارسطو بسیار دشوار هستند، دشمنانش سعی کرده‌اند همه کتابهایش را بطور کلی زیر سؤال ببرند، و افرادی که آنها و حرفه‌ایشان را پذیرفته‌اند نیز کسانی بودند که شناخت کافی از او و آثارش نداشته و ارسطو را به عنوان یک فیلسوف قبول نداشته‌اند. حتی امروزه، می‌توان خصومت‌های شدیدی را علیه نظریات ارسطو یافت اما آنها

نیز از سوی کسانی اعمال می‌شود که خودشان به اندازه کافی آثار ارسطو را مطالعه ننموده‌اند و صرفاً او را شخصی می‌دانند که به سادگی می‌توان اقتدارش را زیر سؤال برد، و با کشیدن چند سؤال از یک یا چند متن به او و نظریاتش حمله کرد.

این یکی از نمونه‌های قابل توجه از راهی است که در آن ایده‌هایی از فلسفه کهن می‌توانند بوسیله فلاسفه بعدی از نو سازماندهی شده و مورد استفاده قرار گیرند، به شکلی که از زمینه اصلی بحث خود خارج شوند. این می‌تواند بعضی اوقات باعث تجدید قوا شده، و مشغله تازه و پرثمری را ایجاد کند، مثل اتفاقی که برای کتاب جمهوری افلاطون افتاد به شکلی که این کتاب در قرن نوزدهم میلادی (به فصل ۲ مراجعه کنید) به یک متن سیاسی تبدیل شد و در قرون وسطی نیز همین اتفاق در مورد ارسطو افتاده بود. اما اگر سنتی که دارد آن سنت قبلی را به هر دلیلی ترجمه می‌کند (ساختار جدیدی می‌بخشد) در این کار افراط نماید (مخصوصاً بدون ارائه شواهد درست و کافی) نتیجه این خواهد شد که بجای استفاده از یک سنت قدیمی‌تر به یک رقابت با آن سنت تبدیل شود و این می‌تواند به رد کردن و خصومت با آن تفکر و نظریات بینجامد. ابتکار باعث دشوارتر شدن فرآیند برگشت روی نسخه و ایده‌های اصلی و نگاه کردن به آنها از چشم‌انداز اصلی خودشان خواهد شد.

فصل ششم

همه چیز از کجا شروع شد؟ (و اصلاً این چیز چه چیزی هست؟)

عده بسیاری از مردم مشتاق هستند درباره آغاز فلسفه یونان بدانند، و در تحقیقاتشان به این نتیجه خواهند رسید که اولین فیلسوف یونانی، تالس (Thales) در قرن ششم قبل از میلاد بود، که اعتقاد داشت "همه چیز آب است". هر کس که فلسفه کهن را تعلیم می‌دهد باید با این موضوع سازگار شود که این کشف به تولید خواهد انجامید - منظور، کشف تالس و عقایدش بوسیله تازه‌واردان عرصه فلسفه کهن است. این یک آغاز عجیب از یک سنت فلسفی است. در عین حال اتفاق عجیبی هم در قرن ششم افتاد، که به رواج عنوان فیلسوفیا (Philosophia)، با عشق به حکمت انجامید، و خودش یک عملکرد فلسفی است. پس این اتفاق دقیقاً چه بود؟

بخاطر ماهیت جدلی و متنوع فلسفه کهن است که پاسخ دادن به این پرسش دشوار است. این چیز کمی نیست که فلاسفه زمان تالس با فلاسفه پایان دوران کهن ارتباط دارند. یک سنت وجود دارد، سنتی پیچیده و جدلی.

هر چند باید کلاس فرهنگی فلسفه یونان را مورد تحسین قرار داد، اما بعضی وقتها هم این کلاس فرهنگی خدشه‌دار شده، و بعضی وقتها نیز گروه‌هایی که خود را به لحاظ فرهنگی متفاوت نشان می‌دهند ادعا کرده‌اند که فلسفه کهن اصلاً لایق بازبینی نیست، بلکه صرفاً سنتی است که بدون شناخت معروف شده است - معمولاً، چنین ادعاهایی از سوی گروه‌هایی که خودشان یا نظریاتشان زیر سؤال بوده مطرح شده‌اند. پدران اولیه کلیسا (آبای کلیسای اولیه) معتقد بودند که فلاسفه بی‌خدا ایده‌های خود را از نوشته‌های مقدس یهودیان به سرقت برده‌اند. نویسندگان افروستریک (Areocentric) در قرن دوازدهم میلادی همین ادعا را درباره مذهب اسرارآمیز مصریان کهن کردند. به هر حال، این ادعاها در تمام طول تاریخ وجود داشته‌اند.

خود یونانیها فکر نمی‌کردند که فلسفه را خودشان کشف کرده‌اند؛ آنها فلسفه را به عنوان شکلی که از منابع خارج از یونان، مخصوصاً شرق، پدیدار گشته می‌دیدند. یونانیها ادعا نکرده‌اند که فلسفه یک کشف انحصاری مربوط به خودشان یا قوم دیگری است. و براستی، وقتی بقایای اثر یک نویسنده مثل تالس را می‌خوانیم قادر به مشاهده یک روش جالب و متفاوت از تفکر هستیم.

یک سنت استدلال؟

چه عاملی باعث می‌شود که فلسفه کهن را اصلاً یک فلسفه بدانیم؟ معمولاً ویژگی‌هایی مثل *استدلال* و *بحث* را در این مورد مطرح می‌سازند. اگر بطور عمومی به قضیه نگاه کنیم، چنین ادعایی قطعاً درست است. فلاسفه را از روی بحث‌هایشان برای رسیدن به نتیجه‌گیریهای خودشان یا بحث علیه نتیجه‌گیریهای فلاسفه دیگر می‌شناسند. یکی دیگر از راههای شناخت فلاسفه مشاهده دلایلی است که آنها برای اثبات بحث‌هایشان در مقابل کسانی که ادعاهایی در آن زمینه دارند حاضر می‌سازند. اما هر چند این ویژگیها می‌توانند نشان دهند که فلسفه با اموری مثل شعر تفاوت دارد، اما هرگز نمی‌توان آن را از مجاهدات عقلانی دیگر که شعر را هم شامل می‌شود جدا ساخت. این مجاهدات به طور کامل شامل مباحثات و استدلالات هستند - اما چطور می‌توان به این نتیجه رسید؟ وقتی به انواع مختلف طرح‌ها و پروژه‌های پیش از سقراط نگاه می‌اندازیم، مشکل است که حتی یک نوع استدلال را تشخیص دهیم، یا حتی یک مطالبه برای بحث و جدل.

تحسین فلاسفه مربوط به دوران پیش از سقراط، تالس (Thales)، اناکسیماندر (Anaximander) و اناکسیمنس (Anaximenes) - از میلوس در آسیای صغیر - مشغول تهیه طرح‌های جهان‌شناسی (کیهان‌شناسی) بودند یعنی به دنبال یافتن گزارشات عقلانی و منطقی برای جهانی که در آن زندگی می‌کنیم بودند. همانطور که ارسطو مشاهده نمود، آنها متمرکز یافتن چیزی بودند که او دلیل مادی می‌نامید - این مسئله که جهان ما از چه چیزی ساخته شده است. پاسخ سئوالات مطرح شده در این زمینه را می‌توان در الگوهای مثل آب، هوا و "مواد بی‌حد و حصر" یافت. این پاسخها نشان دهنده حد قابل توجهی از سادگی بودند، و توضیحاتی را با خود به همراه می‌آوردند که فلاسفه را وارد حیطه وسیع و مبهم پدیده‌های فیزیکی (مادی) می‌کرد. به همین دلیل، این فلاسفه بارها به عنوان منادیان علم شناخته شدند. به هر حال، واضح است که در این نظریات متفکرانه عواملی که بتوان در مقایسه با هر گونه مفهوم دقیق به استفسار علمی یافت بسیار کم یافت می‌شوند. یک گزارش عادلانه باید این اشکال پیش از سقراط را به عنوان اشکال انتقال دهنده مطرح سازد، با یک انگیره عقلانی برای انتقال شرحی از جهان ما به طور کلی به فلسفه و علم بعد از خود.

مابقی فلاسفه قبل از سقراط هر چیزی بودند مگر دانشمند. هراکلیتوس اهل افسس (Heraclitus of Ephesus) در سخنان کوتاه ابهام رسوا نوشت، و جهان را به عنوان آتشی شرح دهد که هر کس با شناخت شخصی خود می‌تواند به آن نزدیک شود. گزارش او شامل استدلال (لوگوس)، استدلال فردی شما و استدلال بزرگ در جهان که استدلال شما باید بتواند آن را اثبات کند بود؛ در عین حال یک استدلال کوچک هم وجود دارد که ما را از این روند مطمئن می‌سازد. زنونانس اهل کولوفون

(Xenophanes of Colophon) از استدلال و بحث استفاده می‌کند تا به بحث ساده‌لوحانه دربارهٔ خدایان حمله کرده باشد. از طریق او می‌توانیم واضحاً برای نخستین بار شاهد استدلالی باشیم که با هدف جایگزین ساختن عقاید معمولی با بحث‌ها و نتیجه‌گیریهای فلاسفه که ادعا می‌کردند منطقی‌تر فکر می‌کنند انجام شد. نظریاتی که خدایان را به شباهت انسان نشان می‌دادند (Anthropomorphic) شکل تازه‌ای به خود گرفتند: زنافانس می‌گوید، هر انسانی، خدایان را در ذهن خودش به تصویر می‌کشد (درست مثل حیوانات، البته اگر قادر به انجام این کار باشند). اما بنا به گفتهٔ عده‌ای دیگر، مفهومی که او قبل از این از خدا مطرح ساخته بود بسیار عجیب‌تر بوده است - به نظر او خدا یک مرتبه یا قلمرو بوده - این الگو به ماهیت اقتدار و استدلالی که باعث می‌شود عقایدمان ما را به نقطه‌ای که نتیجه‌گیری نام دارند برسانند وابسته است.

این مسئله در ذهن پارمنیدز (Parmenides) و زنو اهل ایلئا (Zeno of Elea) بسیار پر اهمیت جلوه کرد. این دو نفر از مشهورترین نویسندگان دوران کهن هستند که البته بحث‌هایی که در آثارشان مطرح ساختند بسیار بدنام بوده و همین نیز باعث شهرتشان شده است. پارمنیدز یک بحث مطلق را به نتیجه‌ای ختم کرد که هیچکس نمی‌توانست بپذیرد: اینکه فقط یک موضوع وجود دارد که ما می‌توانیم به آن فکر کرده یا اشاره کنیم، چیزی که نمی‌توان ثابت کرد به هیچ وجه قابل تقسیم یا تجزیه شدن است. پس تجزیهٔ ما از تقسیم‌پذیری و اموری که از هم جدا هستند یا دارای کثرت می‌باشند نباید ما را گمراه کنند. زنو مباحث زیادی را دربارهٔ فرضیات هر روزهٔ ما از تغییرات و کثرت‌ها آماده کرده و ارائه داد. مشکلی که در اینجا وجود دارد اینست که ایراد گرفتن از مباحث وی بسیار دشوار است، اما نتیجه‌گیری‌های او را به هیچ وجه نمی‌توان قبول کرد. این باعث ایجاد نوعی احساس ناراحتی دربارهٔ بحث منطقی می‌شود. وقتی نتایج یک بحث منطقی با عقاید ما در تضاد قرار می‌گیرد، چه باید کنیم؟

پاسخهای متعدد و متنوعی را می‌توان به این پرسش داد. بعضی از متفکران نظریات توضیحی زیاد و به لحاظ حجم مطلب، بزرگی را دربارهٔ جهان مطرح می‌سازند و تا جایی هم پیش می‌روند که عقاید کلی‌شان بعضاً زیر سؤال می‌رود. اناکساگوراس اهل کلازومنا (Anaxagoras of Clazomenae) به ما می‌گوید که "یونانیها دچار اشتباه شده‌اند" که گفته‌اند همه چیز به وجود می‌آیند و از بین می‌روند؛ بر طبق نظر او هر چیزی که پدیدار می‌شود از قبل وجود داشته است. نظریات دیگری هم در تضاد با عقیدهٔ عمومی دربارهٔ واقعیات و تغییرات موجود در جهان مطرح شد: امپدوکلس اهل آکراگاس (Empedocles of Acragas)، و دره نگرانی مثل لئوسیپوس (Leucippus) و دموکریتوس اهل ادبرا (Democritus of Adbera) نیز نظریات مشابهی در این زمینه ارائه دادند. هیچکدام از این اشخاص شک نداشتند که استدلالشان قدرت انجام چنین کاری را دارد. هیچکدام از آنها به طرز مناسبی مسئله چگونگی وارد شدن ما به نظریات و مباحثشان نپرداختند - برآستی دموکریتوس مشکلی را تشخیص داد و آن مشکل این بود که ما

از تجربیات شخصی خودمان جدا می‌شویم تا به رستگاری استدلال برسیم، که بعد از تجربه آن می‌توانیم ابراز کنیم که از ارزش تجربیات شخصی مان در نظرمان کاسته شده است.

به هر حال، متفکران دیگری، که متفکران سوفسطایی را هم شامل می‌شوند، به حدی روی این موضوع تأکید کردند که گویی چیز مشکوکی درباره روش استدلال فلسفی وجود دارد - منظور روشی از استدلال فلسفی است که به بحثی می‌انجامد که شما نمی‌توانید از آن ایراد بگیرید اما در عین حال نمی‌توانید نتیجه‌گیری‌اش را بپذیرید. زیرکی در بحث به عاملی برای ترس و حسادت تبدیل شد، و به عنوان یک تکنیک مجاز مطرح شد. اگر اینطور به قضیه نگاه کنیم، بین استدلال عقلانی و منطقی فلسفه و زیرکی غیراخلاقی و تأثیرگذار یک وکیل یا دادستان در محکمه سیاسی یا قانونی تفاوت چندانی نخواهد بود.

این شرایط را می‌توان کمی آشفته دید، و همین آشفتگی هم می‌تواند توضیح دهد که چرا این فلاسفه را "پیش از سقراط" نامیده‌اند، چون این عنوان به طور ضمنی به یک نقطه بسیار حیاتی اشاره می‌کند. هر چقدر هم که نتیجه‌گیری‌ها و تأثیرات فردی ایشان گسترده بوده باشد، اما واضح است که هیچکدام از نظریات ایشان را نمی‌توان در قالب یک سنت واحد مورد بررسی قرار داد. سنتی که استدلال منطقی یک نقش فلسفی در آن دارد با سقراط آغاز شد.

استدلال و درک

همانطور که در فصل چهارم مشاهده کردیم، در نگاه اول سقراط چهره کاملی برای شکل دادن به سنت فلسفی به نظر نمی‌رسد. او یک غیرحرفه‌ای است، که از انجام هر کاری که فلاسفه معاصرش می‌کردند اجتناب نمود. علاوه بر این، او به طور کامل همه آن کارها را تحقیر کرد - مثل نظریه‌پردازی درباره جهان، اجرای نمایشهایی تحت عنوان سخنرانی، پیروزی در مباحثات - سقراط همه اینها را تلف کردن وقت همه می‌دانست. پس چه چیزی باعث شد که او به عنوان یک نماد در فلسفه (بنیانگذار) مطرح شد؟

سقراط، همانطور که مشاهده نمودیم، علیه نظریات دیگران بحث می‌کرد، و به آنها عدم توانایی‌شان در برابری با بحث‌هایش را نشان داد و اثبات می‌نمود که مردم درباره آنچه که از آن صحبت می‌کنند درک کافی ندارند. داشتن درک از یک مقوله، مستلزم اینست که شما بتوانید از آن یک گزارش ارائه بدهید، و این هم به معنای استدلال منطقی است، و به بیانی دیگر لازم است که شما قادر باشید با دلایل عقلانی مناسب موضوع مورد بحث را مطرح سازید. همه اینها فقط زمانی قابلیت انجام شدن خواهند داشت که شما قادر باشید با سختی زیاد از خودتان بپرسید که چه دلایلی برای عقایدی که دارید در ذهنتان وجود دارد. پس، وقتی شما از کسی سؤال می‌کنید که به چه دلیلی به آنچه که بیان کرده، معتقد است در واقع می‌توانید این

منظور را داشته باشید که عدم درک کافی او از مقوله‌ای که به آن اعتقاد دارد را تشخیص داده‌اید، یا دلایلی در دست دارید که با نتیجه‌گیریهای شخص مقابل در تضاد قرار دارند. اما، اگر شما به طرز خاصی طرح در چنین سئوالاتی ماهر باشید (که البته قطعاً سقراط بود)، این را نیز درک خواهید کرد که همین امر در مورد خودتان هم صدق می‌کند؛ شاید شما نظریاتی را پیش بکشید که خودتان قادر به درکشان بطور کامل نباشید، و به همین دلیل تا زمانی که قادر نباشید چالشهای دیگران را که درباره نظریاتتان مطرح خواهند کرد پاسخ دهید حق ندارید از اقتدار قضاوت درباره درک آنها استفاده کنید.

از زمان سقراط به بعد، بحث منطقی به خون برای حیات فلسفه تبدیل شده است زیرا فقط بوسیله دریافت و ارائه بحث است که ما قادر به درک مواضعی هستیم که خود یا دیگران را در آنها می‌بینیم. (همانطور که مشاهده کردیم، درک کردن، نوعی شناخت است، و ما تنها بوسیله درک کردن می‌توانیم در جستجوی حقیقت باشیم.) بنابراین تأکید بر استدلال و بحثی که ما در مکاتب فلسفی مشاهده می‌کنیم نباید ما را متعجب سازد. حالا با استفاده از سنتی که سقراط بنیاد نهاد ما می‌توانیم تفاوت بحث و استدلال فلسفی را با بحث‌های عادی دیگران تشخیص دهیم. بحث فلسفی و یافتن حقیقت است.

شاید اگر از بیرون به بحث‌ها و استدلال‌ات فلسفی نگاه کنیم همه را خسته‌کننده و پرخاشگرانه ببینیم، و شاید برای کسانی که هیچگونه استعداد یا پشتکار فلسفی ندارند، بی‌دلیل و بیهوده به نظر برسد. (داستان جالبی درباره یک شخص رومی وجود دارد که همه فلاسفه آتن را جمع کرد و خواست تا همگی آنقدر به تفکر و تعمق پردازند که بتوانند تمام بحث‌هایشان را به نتیجه برسانند.) اما از این به بعد اهمیت فلسفی موجود در بحث منطقی بر پایه درک قرار دارد. از فلاسفه‌ای که بحث‌های منطقی را جدی نمی‌گیرند – مثل طرفداران فیثاغورث، که فقط به استادشان احترام گذاشته و صرفاً در صدد توجه و کشف اسرار و گنج‌های موجود در سخنان فیثاغورث بودند – همیشه به عنوان اشخاص حاشیه‌ای در دنیای فلسفه یاد شده است. ترغیب به عدم تمرکز بر بحث از سوی اپیکوروس نیز به انتقادات زیادی از سوی مکاتب فلسفی دیگر علیه او و نظریاتش انجامید.

فلسفه به عنوان یک موضوع

افلاطون ادعا می‌کرد که نخستین فیلسوفی است که فلسفه را به عنوان یک موضوع مطرح نموده است. او اینکار را بوسیله استفاده از دو عنصر مربوط به سقراط انجام داد: بحث به عنوان عامل حیاتی برای درک کردن، و نظریات مثبت درباره تنوع مواد. افلاطون سه عامل مهم دیگر را نیز اضافه کرد. یکی نظام است، تنوع ایده‌هایی که به شکل متحد در کنار هم قرار دارند. دومی نگاه کردن به فلسفه به عنوان روشی

متفاوت، مستقل و شخصی برای فکر کردن است. و سومی هم بنیانگذاری مقوله فلسفه به عنوان موضوعی برای آموختن می‌باشد.

افلاطون در دنیای کهن به عنوان یک نماد موثر و محوری مطرح است، و البته به عنوان نخستین فیلسوفی که ایده‌هایش را به شکل نظام‌مند در آورد و بدین وسیله توانست نظریاتش را قالب گسترده‌ و وسیعی متشکل از موضوعات متنوع به شکلی متقابل در آورد. واضح نیست که آیا عادلانه است افلاطون را در اینجا پیشقدم بدانیم یا خیر - دموکریتوس ذره‌نگر هم نظریات مشابهی داشت - اما افلاطون قطعاً نخستین شخصی است که ما آثارش را در این زمینه در دست داریم. نویسندگان بعدی هم از افلاطون به عنوان نخستین شخصی که فلسفه را به عنوان یک نظام متشکل از ایده‌ها با سه بخش - منطقی، اخلاقیات و فیزیک - مشاهده نمود یاد کرده‌اند. این امر از نظر تاریخ وقوع کمی نابهنگام به نظر می‌آید، اما این درست است که افلاطون موضعی را اتخاذ کرده بود که اکثرشان بعدها بوسیله متفکران بعدی مورد توجه قرار گرفتند.

افلاطون به ما نمی‌گوید که چگونه ایده‌های نظام‌مند مثبتی که داشت با نیاز برای درک ارتباط یافتند. اما او این را واضحاً به ما نشان می‌دهد؛ با مطالعه گفتگوهایش متوجه می‌شویم که او هرگز شخصاً به عنوان سخنگو در آنها حضور ندارد - او با ابتکار ثابت می‌کند که آنچه اهمیت دارد داشتن جایگاه درست نیست، بلکه درست حفظ کردن جایگاهی که شخص دارد - درک آن بر پایه بحث منطقی. چون این به خواننده بستگی دارد که به جایگاه‌ها فکر کند و درک خودش را از آنها بسنجد. حتی در جایی که احساس می‌شود افلاطون به یک جایگاه قویاً اعتقاد دارد، هرگز امر اقتدار را مطرح نمی‌سازد. اگر خواننده بر پایه اقتدار افلاطون بحثی را بپذیرد، یک امر حیاتی را فراموش کرده است. قبل از پذیرش، باید آن بحث یا نتیجه‌گیری مورد آزمایش قرار گرفته و درباره آن بحث منطقی شود تا در نهایت درک شود و سپس می‌توان در مورد آن نتیجه گرفت که درست است یا خیر.

میراث افلاطون تقسیم شد. مکتب خودش، آکادمی، به عنوان میراث او نشان می‌داد که او تقریباً تمام عمرش را صرف پیدا کردن راهی فلسفی برای مبارزه و بحث علیه نظریات هم عصرانش *Ad Haminem* کرده بود. تنها بعد از پایان کار آکادمی در قرن نخست میلادی بود که فلاسفه مطالعه و تعمق بر روی آثار شخصی افلاطون را به عنوان یک نظام آغاز کردند. ترجمه‌های زیادی که از آثار افلاطون در دسترس عموم قرار گرفت یک مشکل جدی را ایجاد نمود - دیدن او به عنوان کسی که بحث‌هایی را در مقابل ما قرار می‌دهد، و دیدن او به عنوان شخصی که مواضع و جایگاه‌های مشخصی را در مقابلمان قرار می‌دهد.

مفسران جدید بودند که با شواهد و مدارک نشان دادند که افلاطون قصد داشته فلسفه را به عنوان روشی متمایز از فکر کردن مطرح سازد.

وقتی افلاطون مشاهده کرد که سقراط در پایان کتاب جمهوری می‌گوید که یک اختلاف قدیمی بین شعر (یا به طور کلی ادبیات) و فلسفه وجود دارد، به نظر می‌رسد که نظر خودش را فراموش کرد. یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های خاص افلاطون روشی است که بوسیله آن او توانست از استعداد ادبی فوق‌العاده‌اش برای بنیاد نهادن فلسفه در قالب روش جدلی استفاده کند و در عین حال مباحث مطلقه ارائه کرد که بدون توجه به توانایی‌های ادبی و علم معانی بیانی که وی تسلط زیادی بر آن داشت، مباحث قدرتمندی محسوب می‌شدند. او تأکید می‌کند که فلسفه فقط به همین دلیل با آنچه که دیگران، مثل سخنرانان یا سفسطه‌گرایان انجام می‌دهند متفاوت است.

در نتیجه فشاری که این امر به افلاطون وارد کرد و او نیز به آثارش منتقل نمود، یکی از درسهای خیلی خوب بوسیله دیگران آموخته شد. فلسفه بعدی یک سبک حرفه‌ای را برای خودش گسترش داد: مستقیم، شفاف، که فقط به نیروی بحث منطقی وابسته است. عجیب نیست، که این اغلب برای خوانندگان عادی جذاب نیست، و ما نیز قادر به تشخیص شکاف عمیق بین آثاری که برای استفاده عموم به عنوان متون ادبی نوشته شده‌اند و فلسفه "واقعی" هستیم. متنی که فلسفه واقعی می‌نامیم به روشی بسیار تکنیکی و حرفه‌ای نوشته شده است.

شکاف موجود با نهادی شدن فلسفه عمیق‌تر هم می‌شود. ما تقریباً هیچ گونه جزئیات درباره سازماندهی مکتب افلاطون، آکادمی، نداریم، هر چند فلاسفه در هر عصری آن را برای تبلیغ کالج یا دانشگاهشان تفسیر کرده‌اند. اما این مکتب یک ایده جدید بوده است، یک مکتب فلسفی، که مردان جوان مثل ارسطو برای مطالعه فلسفه به آن پا می‌گذاشتند. به احتمال زیاد آنها در آنجا ایده‌های افلاطون را می‌آموختند؛ آنها طریقه بحث کردن را نیز می‌آموختند. وقتی، بعداً، ارسطو مکتب فلسفی خودش را پایه‌گذاری کرد، این حرکتش به عنوان یک حرکت مغرورانه تفسیر شد، اما همین حرکت الگویی را در اختیار فلاسفه دیگر قرار داد تا بتوانند برای یافتن شاگردان خود و کسانی که از آنها بیاموزند دست به کار مستقلی زده و ایده‌هایشان از طریق آن شاگردان و کسانی که از آنها بیاموزند دست به کار مستقلی زده و ایده‌هایشان از طریق آن شاگردان در سطح وسیع‌تری پخش شود. بنابراین فلسفه افلاطون و ارسطو در تاریخ به عنوان فلسفه‌هایی ثبت شد که برای نخستین بار مکاتب مخصوص به خود را داشتند؛ ایده‌های آنها به موضوعاتی برای مطالعه و بررسی فلاسفه دیگر تبدیل شدند.

هر گاه بتوانیم مکاتب فلسفی را بشناسیم - مکاتب رواقی و اپیکوری نیز به پایه همین اصول تأسیس شدند - می‌توانیم فعالیت فلاسفه کهن را درست مثل فعالیتهای فلاسفه امروزی مشاهده کنیم. هر چند افلاطون، که ثروتمند بود، از گرفتن پول برای سخنرانی یا پذیرش کمک مالی از سوی شاگردانش اجتناب کرد، اما پرداخت پول به فلاسفه از سوی شاگردان خیلی زود به یکی از ویژگی‌های ضروری نظام تبدیل شد. مردان جوان (و بارها زنان جوان) به عنوان بخشی از مراحل تحصیلی خود به یک مکتب فلسفی

می‌پیوستند. (یا شاید هم یک فیلسوف را به عنوان معلم خصوصی در خانه خود استخدام می‌کردند.) آنها برای درک اهمیت ایده‌های فلسفی به تحصیل می‌پرداختند، و اکثراً ایده‌هایی را می‌آموختند که بخشی از میراث فرهنگی‌شان نیز محسوب می‌شد. آنها در مکاتب فلسفی، برای بحث کردن و کسب و شکوفایی تواناییهای عملی، مخصوصاً در قالب امور سیاسی و قانونی، هم آماده می‌شدند. آنانی که استعداد بیشتری در فلسفه داشتند، و خود را وقف آن می‌نمودند، ایستاده و به بخشی از جامعه فلسفی آن مکتب تبدیل می‌شوند. این اصلاً به تصویری که امروزه در روش تدریس دانشگاه‌ها قابل مشاهده است شباهت ندارد. (مخصوصاً اگر در نگرش استادان و دانشجویان فلسفه در دانشگاه‌ها دقیق شویم، چون امروزه نمرات، درجات و گواهی‌نامه‌ها مهمتر از خود مباحث و نتیجه‌گیریها محسوب می‌شوند.) این ایده فلسفه به عنوان نوعی از تحصیلات دانشگاهی تا اواخر دوران کهن ادامه یافت، تا اینکه تغییرات فرهنگی و سیاسی وسیعی در جهان کهن صورت گرفت.

این مسئله به روش‌های مشخص زیادی که فلسفه بوسیله آنها به کارش ادامه می‌داد بسط داده شد. ما فلاسفه‌ای را مشاهده می‌کنیم که عهدنامه‌ها، مقالات، و حتی کتابهایی علیه عهدنامه‌ها و مقالات فلاسفه دیگر می‌نویسند. ما شاهد نویسندگان معاصریم هستیم (منظور هم عصر بودن خودشان با یکدیگر است نه با ما) که تفاسیری از متون دیگر به ثبت رسانده‌اند، مخصوصاً افلاطون و ارسطو. ما در داخل یک مکتب می‌توانیم شاهد جدلیات و مخالفت‌های شدید باشیم، مثل مکتب اپیکوری. همچنین می‌توانیم شاهد مخالفت‌ها و جدلیات شدید از سوی یک مکتب علیه مکتب دیگر باشیم. اکثر این کارها شباهت زیادی به کتابها و مقالات فلسفی مدرن در سبک نگارش و هدف دارند. براستی، دانشجویان امروزی رشته فلسفه آسانتر می‌توانند با این آثار ارتباط برقرار کنند، یعنی با نوشته‌های فلسفی مربوط به فلاسفه حرفه‌ای‌تر، تا گفتگوهای افلاطون، که از نظر شکل و ساختار کاملاً با تمام آثار فلسفی امروزی تفاوت دارد.

پس، فلسفه بعد از افلاطون تاریخ مکاتب فلسفی است (با دو استثناء، که بعداً به آن خواهیم پرداخت). یک سایه تاریک اما جالب در کنار این قضیه وجود دارد - یک شکایت دائم تا پایان روزگار کهن از فلاسفه قلابی، که از کلاس فلسفه برای جلسات خصوصی خودشان استفاده می‌کردند و انگیزه‌ای به غیر از پول یا شهرت نداشتند. فلاسفه قلابی (جعلی)، که خود را کلاس‌بالا و منط‌گرا نشان می‌دادند اما ظاهرشان از پول دوستی‌شان خبر می‌داد، به عنوان نمادی برای دست انداختن محسوب می‌شدند. این امر باعث می‌شود که ما به این حقیقت توجه کنیم که در جهان کهن، فلسفه نه تنها برای به چالش فرا خواندن نیروی عقلانی مردم بلکه برای ارائه کمک عملی در داشتن یک زندگی بهتر و یافتن پاسخ برای جستجوی مردم در جهت یافتن مفهوم زندگی بکار می‌رفت. از فلاسفه این انتظار می‌رفت که نه فقط تواناییهای منطقی و عقلانی‌شان را منتقل کنند بلکه خودشان هم نمونه‌هایی عملی برای اشخاصی باشند که قصد جستجو برای یافتن حقیقت و درک آن را دارند. در روزگار ما تلاش همه بیشتر در یافتن حقیقت در حیطه مذهب است.

فلاسفه کهن فقط به یک مقوله اشاره نمی‌کردند، بلکه موضوعی که به طور خاص به دل‌های شنوندگانشان نزدیک بود.

تنوع مکاتب

هر چند ارسطو شاگرد افلاطون بود، اما به نوعی مکتبش نماینده مکاتبی است که بعد از آکادمی تشکیل شدند. این بخاطر حجم وسیع علائق خود ارسطو بود. او بازه گسترده‌ای از موضوعات را از نظریات ادبی گرفته تا منطق، از اقتصاد تا زیست‌شناسی مطالعه کرد. آثاری که او از خود بر جای گذاشت حجم بسیار وسیعی دارند، بعضی از آنها قراردادهای نظری بود. و بعضی بیشتر شبیه ثبت گزارشاتی از تحقیقات و پژوهشها. در این مقام، مکتب ارسطو با مکاتب فلسفی دیگری که بعد از او آمدند تفاوت دارد، مکاتبی که علایق محدودتری دارند.

مکتب رواقی، مثل مکتب قبلی کارش را از یک محل عمومی آغاز نمود؛ اپیکوروس با حفظ اقامتگاه خصوصی برای مکتبش، که یک باغ بود، عمل عجیبی انجام داد. و خواسته اپیکوروس مبنی بر اینکه شاگردانش باید تعالیم و نظریاتش را به شکل دقیق حفظ کنند هم عمل بسیار عجیبی بود. اما خیلی قبل از پدیدار شدن مکتب اپیکوروس و انشعاباتش در محل دیگر، رواقیون و چند مکتب دیگر هم امور مشابهی را انجام می‌دادند - بحث و تبادل نظر، تفسیر متون ابتدایی و بنیادی، و در کل ادامه دادن فعالیت فلسفی بنیانگذاران مکاتبشان همه نسل‌های شاگردان باید همه ایده‌ها را از نو آموخته و جایگاه‌ها و مواضع فلسفی را شخصاً درک می‌کردند، و به همین دلیل حتی مکاتب فلسفی که خود را وقف تدریس اصول ابتدایی و بنیادی به شاگردان کرده بودند هم وارد حیطه گسترش فلسفی و تفسیر گسترده‌تر می‌شدند. علاوه بر این، با ایجاد تغییرات در شرایط اجتماعی و سیاسی، الگوهای جدیدی وارد صحنه شدند و چالش‌های تازه‌ای هم سر راه فلاسفه پدیدار گشت. برای مثال وقتی رومیها به حاکمان مدیترانه تبدیل شدند، منطق‌گرایان یونانی شروع به آموختن فلسفه به رومیهایی شدند که خود را منطق‌گرا نمی‌دانستند.

ما از قرن نخست قبل از میلاد می‌توانیم شاهد ادامه بحث‌ها بین مکاتبی باشیم که سبب ایجاد مکاتب "پیوندی"، یا "الکتریکی" شدند - جایگاه‌های ترکیبی که از ترکیب چند مکتب مختلف برای ایجاد یک جایگاه جدید بوجود آمدند. یکی از کسانی که در روزگار خویش تحت تأثیر این جنبش بود، آنتیوکوس (Antiochus) بود، که معتقد بود و اینگونه تعلیم می‌داد که هسته اصلی نظریات افلاطون، ارسطو و رواقیون در بسیاری از موارد با یکدیگر سازگار و متحد هستند و حتی تفاوت‌هایی که با هم دارند نیز به نوعی با یکدیگر سازگار می‌باشند. تواریخ فلسفی علاقه بیشتری به متفکران مستقل نشان داده تا اینگونه مکاتب پیوندی یا ترکیبی. اما بعد از شناخت جایگاه و وضعیت این مکاتب، بهتر می‌توانیم با آنها

همدردی کنیم. اگر یک فلسفه بتواند یک سنت تعلیمی را شکل دهد، به نظر می‌آید بهتر قادر است دیگران را گول بزند و بر پایه‌ای که قبلاً در جایی و بوسیله شخص یا گروهی نهاده شده سنتی به اسم خودش بر پا کند. این دقیقاً همان کاری است که اکثر فلاسفه امروزی انجام می‌دهند، پس لازم است که ما قبل از بالا رفتن بینی‌هایمان کمی صبر و تعمق کنیم.

در جمهوری روم و امپراطوری تازه‌اش، فلسفه کهن یک روز بزرگ موفقیت (Heyday) را تجربه کرد. دیگر متفکران اصلی یا بنیانگذاری وجود نداشت، بلکه فقط مکاتب متنوعی از فلسفه‌هایی که تا حد زیادی به حالت غیرفعال در آمده بودند. یک دانشجوی پرتلاش فرصتهای زیادی برای فکر کردن درباره ایده‌های متنوع مکاتب فلسفی که در تمام امپراطوری روم پخش می‌شد داشت. (در زمانی که آتن موقعیت خود را به عنوان مرکز فلسفه از دست داد، یعنی موقعیتی که از زمان افلاطون تا قرن نخست قبل از میلاد حفظ شده بود، و شهرهایی مثل اسکندریه و روم به مراکز مهم منطق‌گرایی تبدیل شدند.) در تمام امپراطوری روم، فلسفه در دسترس همه تحصیلکردگان و آنانی که مشغول ادامه تحصیل بودند قرار داشت و تقریباً همه با آن آشنایی داشتند. خیلی به ندرت دیده می‌شد که یک مکتب فلسفی بتواند حجم گسترده‌ای از مردم را تحت تأثیر قرار دهد یا شهرت بسیاری بدست آورد و نزد عده زیادی اهمیت کسب کند. تا پایان روزگار کهن (Antiquity) تنها مکتب تازه و در عین حال مشهور و چشمگیر یک مکتب پیوندی بود که از مکتب قدیمی‌تری در قرن سوم پیش از میلاد خود را جدا کرده بود - تفکر مجدد پلوتینوس (Plotinus) روی ایده‌های افلاطون از طریقی تازه و پیوند آن با ایده‌های شخصی که سبب پدیدار شدن مکتبی شد که ما آن را نئوافلاطونی (Neoplatonism) می‌نامیم، مکتبی که در قرن بعد بسیار شکوفا شد. دو جنبش فلسفی که قبلاً به آنها اشاره شد نیز در جریان پدیدار شدن این مکتب جدید به ایده‌های افلاطون ترکیب شدند، جنبش‌هایی که بهتر است آنها را ضد مکتب بنامیم تا مکتب.

نخستین گروه از این جنبشها شامل جنبش شکاکیت پائرونی می‌شود، که، همانطور که در فصل ۴ مشاهده خواهیم نمود، یک جنبش جدا شده از شکاکیت آکادمی افلاطون بود. پائرونیزم مثل یک نوع روش‌شناسی قابل مشاهده است، و چنین شکاکیتی را می‌توان به طور نظام‌مند درآورد. چنانچه در عملکرد منشأ اصلی آن، سکتوس امپریکوس (Sextus Empiricus) مشاهده می‌کنیم. اما اگر طرفداران پائرونیزم می‌خواستند چیزی را به عنوان مرجع اقتدار معرفی کنند در واقع به مکتب خودشان حمله کرده بودند. در این صورت حتی ماهیت خود پائرونیزم هم به خطر می‌افتاد. زیرا باعث می‌شد به حدی وقف عقاید نشان داده شود که آسودگی خاطر موجود در شکاکیتی که تبلیغ می‌کرد تهدید شود. بنابراین پائرونیزم هرگز نمی‌توانست به طور منسجم خود را به عنوان یک مکتب رسمی معرفی کند. این یکی از دلایل عدم اطلاع ما درباره تأثیر و حدود پخش شدن پائرونیزم است.

دومین جنبش "ضد مکتبی" یا "غیر مکتبی"، کلیون هستند، که بوسیله دیوگنس اهل سینوپ (Diogenes of Sinope) در قرن چهارم پیش از میلاد بنیانگذاری شده بود. دیوگنس خودش یک مدل را برای ایده‌هایش طرح‌ریزی کرد که بیشتر شبیه مدل قبلی بود تا یک مدل جدید. کلیون اسم خود را از سگها گرفته بودند (نماد قدیمی بی‌شرمی). آنها به درون خیابانها رفته و در هر جایی که می‌یافتند شروع به سخنرانی کرده و عمداً بر امور عادی و روزمرهٔ اجتماع دست می‌گذاشتند و هدف خود را "بازگشت به طبیعت (ماهیت)" بوسیلهٔ رد کردن اموری که جامعه ما را به انجامشان ملزم می‌سازد، عنوان می‌کردند. بعضی از کلیون عملاً به طور غیر رسمی درس می‌دادند، اما به هر ترتیب مکتب کلیون به عنوان یک فلسفه راهی را برای زندگی پیشنهاد می‌کرد، و حذفیات جالب توجهی در امور اخلاقی داشت. این جنبش هرگز نمی‌توانست یک مکتب فلسفی باشد، چون کلیون خودشان بحث‌های منطقی را رد می‌کردند، و معتقد بودند که واقعاً هیچ چیز مشکلی برای درک کردن وجود ندارد و پاسخ دادن به مشکلات زندگی بسیار آسان است.

آخرین شکاف (وقفه)

تعیین تاریخ پایان فلسفه کهن به عنوان یک سنت زنده کار دشواری است، مخصوصاً از آنجا که پایان روزگار کهن - فرهنگ روم و یونان - نیز تاریخی نیست که بتوان با دقت فراوان به آن اشاره کرد. وقتی امپراطوری روم از هم پاشید، شرقی‌ها، امپراطوری بیزانتین، اتحاد سیاسی و فرهنگی‌شان را حفظ نمودند، و فلسفه در آنجا به عنوان یک مبحث مورد مطالعهٔ آکادمیک باقی ماند، هر چند به شکل بسیار محدود و محصور. در بخش غربی همهٔ اتحادها از میان رفت، و متون فلسفی در صومعه‌ها و اشخاصی که دیگر جزو اعضای سنتی که خودشان را هم شامل شود نبودند حبس شد. حتی دانش یونان، زبان اصلی اکثر متون فلسفی، تا حد زیادی از یاد رفت. وقتی فلسفه برای بار دیگر گسترش یافت، بعضی از سنت‌ها، اساساً سنت‌های ارسطو و افلاطون، بخشی از آن فلسفه احیاء شده بود، اما در قالب یک چهارچوب متفاوت الهیاتی. فقط در زمان رنسانس بود که پس از گذشت مدت بسیار زیادی، بار دیگر مطالعهٔ آثار فلسفه کهن به طور مستقل امکانپذیر گشت، و حتی مطالعهٔ متون ارسطو تا به امروز هم در فرآیند پاکسازی اثرات بعدی موجود است که بوسیلهٔ دگرگونی‌های قرون وسطی (فرهنگی، سیاسی و ادبی) بوجود آمد.

پس دربارهٔ تاریخ پایان فلسفه کهن به عنوان یک سنت زنده می‌توان چیزی گفت، یعنی ما می‌توانیم به سال ۵۲۹ میلادی اشاره کنیم، سالی که امپراطوری مسیحی جوستین مکاتب فلسفی منکر وجود خدا را در آتن تعطیل کرد. مثل بسیاری از لحظات تاریخی مشهور، این لحظه نیز از توجه مردم در دورانهای بعدی محو شد. آتن زمان زیادی را انتظار کشیده بود تا به مرتبه‌ای برسد و زمانی هم که به آن مرتبه یعنی مرکز

فلسفه در جهان رسید مدت زیادی را توانست در آن مرتبه بماند؛ واضح نیست که آیا هیچگونه مکتب فلسفی فعالی در آن زمان به غیر از افلاطونی‌ها وجود داشته یا نه؛ سلسله امپراطوری جوستین نبود که عملاً مکاتب فلسفی منکر وجود خدا را به حال تعطیل در آورد، بلکه به نظر می‌آید جلوگیری از سخنرانی‌های آنها باعث این امر شد و خود فلسفه منکر وجود خدا هم تا قبل از سال ۵۲۹ میلادی دچار مشکلات مخصوص به خودش بود و فقط حکم امپراطوری نبود که بر روند تعطیلی فعالیت‌هایش تأثیر گذاشت.

البته باید به این نکته (حقیقت) هم اشاره کرد که امپراطور مسیحی در تسریع پایان یافتن کار فلسفه کهن و سنت کهن سهم بسزایی داشت و در انجام این کار هم بسیار عجولانه عمل کرد. یهودیان و مسیحیان همیشه در مورد مقوله فلسفه با دو انتخاب مواجه بوده‌اند؛ یا باید فلسفه را بخاطر حفظ ایمان و عدم سازش با اصولی که ممکن بود با اصول ایمانشان یا اصول مکتوب در نوشته‌های مقدس خود در تضاد باشد بطور کامل رد کنند، و یا به دنبال راهی برای سازگار ساختن حداقل یک فلسفه یا بعضی از اصول فلسفی با سنت‌های خودشان می‌گشتند. آنها معمولاً مورد دوم را با ذکر این ادعا انجام می‌دادند که فلسفه یک شکل گسترده و در عین حال سطح پائین‌تر از اصول و حقایق عمیقی است که در یهودیت و مسیحیت وجود دارد. به هر ترتیب، چنین ادعایی، نه فقط انتخابی بود بلکه جای بحث و گفتگو هم باقی نمی‌گذاشت، یعنی اصلی که همیشه برای فلاسفه دوران کهن حکم محور را داشته است. نویسندگان یهودی و مسیحی در جهان کهن به عنوان انتقال‌دهندگان خوبی به فلسفه خدمت کرده‌اند و بخش اعظم آنچه که از سنت فلسفی دوران کهن بدست ما رسیده را مدیون آنها هستیم؛ هر چند آنها را نمی‌توان همکار فلسفه کهن نامید اما نمی‌توان کار انتقال نسخ را که بوسیله ایشان صورت گرفت از یاد برد. با مسیحیت یک نظریه عقلانی منفرد از جهان بر همه افکار نفوذ کرد، و فلسفه کهن به طور کامل از ادامه دادن وظیفه خود - طرح پرسشها و بحث برای درک و رسیدن به استدلالات و توضیحات باز ماند.

فلسفه کهن و فلسفه امروزی

از زمان احیاء، فلسفه کهن نقش بسیار مهم و تأثیرگذاری بر گسترش فلسفه در کشورهای اروپای غربی داشته است، که خود را به عنوان وارثان فرهنگ جهان یونان و روم کهن (باستان) می‌دانستند؛ البته باید به تأثیری که بر فلسفه در کشورهایی که به لحاظ فرهنگی تحت تأثیر اروپای غربی بودند هم اشاره کرد، مثل آمریکای شمالی و استرالیا. بخشهای مختلف سنت گسترده و بزرگ کهن در زمانهای مختلف به شکل گاه و بیگاه هر طرز فکر و جنبشی را تحت تأثیر قرار داده است. رواقیون مکتب فلسفی تأثیرگذار در قرن هیجدهم بودند، که تأثیرگذاریشان به متخصصان قرن نوزدهم منتقل شد؛ دقیقاً خلاف همین امر در مورد افلاطون صدق می‌کند. بارها پیش آمد که متفکران بزرگ "کانون" را به عنوان یک میدان رژه بزرگ برای

افکار بزرگ معرفی کردند، و باعث غفلت از محتوای بحث‌انگیز "کانون" شدند. سنت فلسفه کهن به حد کافی گنجایش مشغولیت‌های متنوع را داشت - حداقل، برای سه قرن، با توجه به اهمیت بحث منطقی برای کسب درک فلسفی.

به هر ترتیب، یک نتیجه ناراحت‌کننده از این تأکید بر منطق و بحث حاصل شد. آنچه که از فلسفه کهن به فلسفه امروزی منتقل نشد همین بحث و استدلال منطقی بود؛ همچنین گرایش اکثر فلاسفه به سنتهای فلسفی "شرقی" که ساده‌تر بودند می‌باشد. سنتهای شرقی بیش از اینکه به دنبال منطق و استدلال باشند به دنبال امور اسرارآمیز و مافوق طبیعی هستند. همین عدم توجه فلسفه شرق به عقلانیت و حکمت منطقی باعث شده که همواره نسبت به فلسفه غرب، عقب مانده‌تر باشند. فلسفه غرب حرمت بیشتری برای منطق قائل است. البته این نظریه را هم نباید از نظر دور نگاه داریم که فلسفه شرق نسبت به فلسفه غرب، عمیق‌تر نیز معرفی شده است. مخصوصاً در پایان قرن بیستم، حملات متعددی به استدلالات منطقی و جایگاهش در سنت "غربی" شد، و فلسفه کهن نیز اغلب از حملات در امان نبود.

هر دو گرایش ناموفق بودند؛ آنها به تضادی ختم شدند که خیلی از حقیقت فاصله داشت. این را بطور خاص درباره فلسفه هند می‌توان صادق دانست. هند باستان، سنت فلسفی بسیار گسترده‌ای را به جهان معرفی کرد، که شامل ماده‌گرایی، شکاکیت و حس‌گرایی می‌باشد، در کنار مکاتبی که به اشکال اسرارآمیز ایده‌آل‌گرایی گرایش داشتند - سنتی که با فلسفه یونان و روم کهن در تنوع و گستردگی قابل قیاس است. در عین حال، هم غربی‌ها و هم بسیاری از هندی‌ها بر مکاتبی که با فلسفه غربی تضاد داشته‌اند تأکید کرده‌اند. دانشجویان اغلب فکر می‌کنند که فلسفه "شرقی"، شامل فلسفه هندوستان، به هیچ وجه شباهتی با سنت "غربی" ندارد. ما هنوز به یک نظریه کاملاً "پس از مستعمراتی" نرسیده‌ایم، که بتواند فراتر از تضاد غلط "منطق‌گرایی غربی" و "اسرارگرایی شرقی" عمل کند و قادر باشد شباهتهای جالب توجهی که بین سنت‌های هندی و سنتهای کهن رومی و یونانی و سنتهای نام‌آشنا در غرب وجود دارد را تشخیص دهد. (برای مثال، شباهتهای بین شکاکیت پایرو و مکتب ماده‌یاکاما [مکتب بودیسم در هند شمالی] که بنیانگذارش ناگارجوناست، مشاهده شده است. ناگارجونا [Nagarjuna] به احتمال زیاد هم عصر سکتوس امپریکوس [Sextus Empiricus] بوده است. در شرح داستانی که پایرو در آن به همراه لشکر اسکندر از هند شمالی دیدن کرد، نیز امکان بروز تأثیرات تاریخی بر هر دو طرف وجود دارد، مخصوصاً با ادامه حضور یونان در شمال هند.)

در اینجا لازم می‌دانم کتاب خود را با اشاره به نظریه‌ای از یک فیلسوف فلسفه کهن از چشم‌انداز کسی که از خارج به موضوع نگاه می‌کند خاتمه دهم - لوسین اهل ساموساتا (Lucion of Samosata) که یک نویسنده منطقی‌گرا در قرن دوم میلادی بود. او در مقاله خود تحت عنوان *فراری‌ها (The Runaways)* از پدرش، خدای رئیس زئوس (Zeus) و از حکمتی که او برایش به زمین فرستاده بود یاد

کرد. منظور او این بود که پدرش زئوس این قدرت منطق را برای استفاده انسانها فرستاده بود اما عدم استفاده درست آنها از این نیرو باعث شد زندگیهایشان به فساد و تباهی کشانده شود. او ادامه می‌دهد و می‌گوید که در ابتدا به هندوستان و نزد برهمنیان رفت، سپس به اتیوپی، مصر و بابل و سپس به تراس، شمال وحشی. در آخر او به یونان سفر کرد، محلی که به گمانش بخش با اهمیتی بود و به سادگی می‌توانست شاهد حکمت و منطق انسانها و کاربرد درستش باشد. اما وقتی به آنجا رسید متوجه شد که وضع از آنچه که فکر می‌کرد بدتر است. پس از یک آغاز امیدبخش، ناگهان سفسطه‌گرایان فلسفه را با سفسطه مخلوط کردند! و پس از چندی اهالی آتن سقراط را اعدام کردند. فلسفه به حدی سقوط کرد که او حتی تصورش را هم نمی‌توانست بکند که روزی یونان مهد فلسفه خوانده شده بود. او می‌گوید که اکثر مردم به او احترام می‌گذاشتند، هر چند هم که درکش نمی‌کردند، و فلاسفه اصیلی هم بودند که به حقیقت عشق ورزیده و تشنه یافتنش بودند، و این برایشان ارزش زیادی داشت. اما فلاسفه جعلی زیادی هم وجود داشتند که فقط به پول و پیشرفت فکر می‌کردند، و قصد داشتند او را بی‌اعتبار جلوه دهند، و اعصابش را خرد می‌کردند. او احساس می‌کرد برای بهبود شرایطش به کمک الهی نیاز دارد.

در فلسفه جهان یونانی - رومی، متون و مکاتب (موسسات) به یک موضوع با عملکردهای مخصوص به خود تبدیل شدند. این امر نسبت به روزگار ما بسیار ضروری‌تر محسوب می‌شد. فلسفه در حکم یک گرایش طبیعی به داشتن تحصیلات خوب و اهمیت دادن به زندگی خوب، و در واقع ابزاری برای نشان دادن همه اینها است. نسبت به دوران فلسفه کهن، گرایش بیشتری در ما برای نگاه کردن به فلسفه به عنوان ابزاری که ما را قادر می‌سازد خودمان و جهانمان را درک کنیم وجود دارد. نقش مهمی که فلسفه در زندگی در دوران کهن داشت جایگزین علائق متنوع و مشغله‌های مختلف شده است. اما فلسفه همچنان اهمیت دارد، و ما از طرق بسیاری هنوز می‌توانیم توجهاتمان را به کسانی که در دوران کهن تحت عنوان فیلسوف می‌زیسته‌اند معطوف بداریم، و این نتیجه‌گیری را شخصاً تجربه کنیم که مطالعه آثار کهن آنها به طور طبیعی به مشغولیت مستقیم فلسفی ختم می‌شود. ما هنوز هم مشکل فلسفی داریم، و نیازمند کمک الهی هستیم، و باید کار کنیم، در جستجوی حقیقت باشیم، و آنچه که جعلی است را شخصاً تشخیص دهیم.